بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولسان الثناء اليه ثانيا

فلطائف هذا الفن تحت حجب الالفاظ مستورة وخرائده في خيام الاستتار مقصورة ترى تواليها مما استشرف له الاعناق دون الوصول
اليها علينا ساهرة الاحداق فاثرت بلسان الالهام لاكون من الاذهان ان اخوض في لجج فوائده واغوص على غرر فرائده وانشر
مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا
ووضوحا فطفقت استمع موارد السهر في ظلم الدياجر واحتمل مكايد الفكر في ظهائر الهواجر اكبا كل تعب وذلول لاقتناص شوارد
الاصول وذنابة فاعملا الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب
واطلعت عن وجوه خرائده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن
وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما اوجزه المصنف بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن
تنقيحات تحريرات يوردها اصحاب الاذان وتحقيقات يهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات يتنشط لاستماعها الكسلان وتقريبات يعرب
عنها المكلان من عيون الرواية على ما اشتهر من الكتب المشهورة ومع هذا فيه عيون الدراية على قدر من النكت اللطيفة ونسيج الغائص في بحار التحقيق الغائص
عليه انوار التوفيق ما ادعت هذا الكتاب الذي لا يكشف القناع عن حقائقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يتاهل للاطلاع على
دقائقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله عز سلطانه ولي
الاعانة والتائيد والمليء بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل **قوله بسم الله الرحمن الرحيم** حامدا لله حال من المستكن في
متعلق الباء اي بسم الله ابتداء الكتاب حامدا اجرى طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او احمد الله
تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ
فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك لا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا
اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه
فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا
حالا من فاعل اقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المفردة عند المص صارف عن ذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا
الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها فالاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق
الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى
على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا والى ايجاد وابقاء ثانيا فيحمده على القسمين تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع
وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي سبا الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله له
الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد
من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعويهم ان
الحمد لله رب العالمين فان قلت قد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في دار الفناء والبقاء فما معنى قوله ولسان الثناء اليه ثانيا اي هذا

وعلى نبيه محمد المجتبى محمدا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما
وفقني الله تعالى لتأليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح الجمع الذي يحتمله حجم الكتاب لا لحاجة النظر في ذلك الكتاب الى الكاشف مع ان الناس مستكشفون النفع
سالع بعض الحجاب الى ... مباحثه واحتقر التنقيح بعض اللطائف ثم ضممت الى التنقيح كلام التصديقات وشيئا من الحق والاثبات فكتبت هذا الشرح جامعا للتوضيح لحظ الذي ... لتعميم السير المكتوبة قبل التعبير الى هذا النقط ... لما انه تخصص بالاختصار مشكلا على ... قواعد المنقول ... بضبط الاصول ترتيب انيق لم يسبق على مثاله مع تحقيقات ... واحد من فرسان هذا الميدان ... الاعد الامجد ... بلطيفة ... المكثر ... والاستقلال ... الذي ... ملك ... المشرف بالجهاد في سبيل الله ... الذي ... المتاعر ... المحامد ... الاسلام والمسلمين
المبين في اعلاء كلمة الدين المبين اعز انصار الاسلام والمسلمين بدوام دولته وبقائه وشيد اوتاد الخلود لاطناب عزته وعلائه يعني اقلام تقوية الدين القويم في زمان ضعف وفتور
واستقبل بكماله بجمع قصور الشرع في اوان نقص ... بعد الانهدام ... طريق الدين القويم ... واختصاصه بهذه الكرامات ...
الجميل التوجه الى جنابه ... هذا الكتاب ... ذكر في كتب الشريعة شيئا من اسمائهم وصفاتهم

عطف على حامدا اي ملت معناه مقصد تعظيم ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة
الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان ... الى ان
... في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف الهمة الى جميع الجهات الى جانب الحق تعالى ... علما بانه
المستحق للثناء وحده وان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية قلت
... بعد ما ان الشرف على المعنى تبركا باسم الله تعالى ابتداء الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف
الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلاة فان قلت على الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ... المسند عازما
... يكون مقارنا للعامل ... يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اي وحامدا ثانيا ... جاز عليه ... يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز **قوله** وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه يتوصل الى نعيم الدائم
... الاسلام وذلك بتوسط النبي عليه السلام صار ... الدعاء ... الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلاة وفي تركه التصريح باسم النبي
عليه السلام ... اي المقرونة ... وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلية بالسكون ... للسابق
من الخيل ... المصلي من الخيل السابق الاصلي ... يتلوه ... ذلك ... الصلاة وذكر
... الصلاة على النبي عليه السلام والمصلي الى الصلاة ... في الاول ... ضمنا ... لا يخفى حسن ... بين الحمد والصلاة
من التجنيس ... القرينة ... من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح ... من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن
الثلث للاختصاص ولرعاية السجع والاهتمام ... وان انتصاب ... على الظرفية ... التنوين في ... لا يصح انه
التفضيل ... الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل ... ظرف ... منصرف ... الى ما في الصحاح
... صفة ... العام ... في الاول ... العام ... في الاساس
قيل ... العام **قوله** ... اذا ... النعت ... **قوله** ... التوفيق جعل الاسباب موافقة ... باللام
والتعدية بالباء ... معنى التشريف ... في صلات الافعال ... الى جانب المعنى **قوله** ... من ...
ختم الكتاب ... التعريف وختمت الكتاب ... آخره والخاتم ... الكتاب قبل التمام ... عن النظر
... الذي لا يطلع على ... ولا يحاط ... عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم
عن مطالعته بعد التمام ... الختام **قوله** ... على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان
... قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول العلم **قوله** ... اي حسن ... التعريف فيه من
التقديم والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب ... العالمين الى العالي **قوله** ...

تحقيقه دقيقا سيده والغاية ما يحمد وحسن اى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى الآن والغاية من الزمان والمراد لم يصل فرسان
هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء
قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما الثبوت الثاني
لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر بعد لما التسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في اتمام الشرح
المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته وانما شمل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح
سببا التسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح قوله اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اى بالضمير قبل الذكر دلالة على
حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن لاسيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين للتوجه
الحامد اليه تعالى لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع
في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس فيقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى
ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة
ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال ويكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يلزم الاضمار
قبل ذكر المرجع في الكتاب والصعود الحركة من الاسفل الى العالي مكانا وههنا استعير للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة
بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس والواحد بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي ولاعتبار جانبي اللفظ
والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض
وقال الله تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية اى متآكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم
انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرناه مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان
يشك في انه جمع كتمر وركب وانه ليس جمع ككتب وثيب ففي قوله والكلم ان كان جمعا خرازة لا تخفى والصواب ان كان بالواو
قوله من محامد حال من الكلم بيان له على ما قال النبي عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها
العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل وانما طلع الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سمي
من ان النكرة تعم بالوصف كامرأة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة
الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا وعملا او اعتقادا فلاختصاص الحمد
باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة المنازل وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين
اي اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات
فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت القبول لعبادة الذي هو مهب الطاف
الرحمن ومطلع انوار الغفران ان ريح الصبا التي بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوى
مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه
فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تمتلي به الاشجار والقبول الثاني

سميت هذا الكتاب
بالتوضيح في حل غوامض
التنقيح والله تعالى مسئول
ان يعصمني عن الخطاء و
الخطل كلا منا وعن السهو
والزلل اقلامنا واقدامنا
بسم الله الرحمن الرحيم
اليه يصعد الكلم الطيب
ابتداء بالضمير قبل الذكر
ليدل على حضوره في
الذهن فان ذكر الله تعالى
كيف لا يكون في الذهن
سيما عند افتتاح الكلام
كقوله تعالى وبالحق انزلناه
وبالحق نزل وقوله انه لقرآن
كريم وقوله الطيب صفة
الكلم والكلم ان كان جمعا
فكل جمع يفرق بينه وبين
واحده بالتاء يجوز في
وصفه التذكير والتانيث
نحو نخل خاوية ونخل منقعر
من محامد لا تحصيها
من مشارع الشرع حماه
ولدى ربها من قبول
القبول بمعنى القبول
الاول ريح الصبا

من انصار آيات ونور تم يضع فان مدالثناء الزيادة وقد تضاع بتعالى لمن شكر فان ومانمو ونو ا وحقيقة صو الزيادة في نظار ا
تناسب طيبي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها
السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالحمد شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع
هي اعمال الطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان فانه عند الله تعالى على ما صرح به الامام
الهروي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل هو تعظيمه وهو مبني على تحميده بما اعتقاده اتصافه بصفات الكمال
عن ذلك بالقول والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل الحمد ولولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض
ما لها من قرار وهو اصل شجرة لولاه لما كان الحمد شيئا الى الله تعالى ومقبولا عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها
اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح
لم يقبل فاشار المص الى ان شجرة المحامد اصلها ثابت هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتني على علم التوحيد والصفات وفرعها ناميا
الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام
بقوله اليه يصعد الكلم بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المبني عن الاستمرار **قوله** على ان جعل التعليق بالحامد من المتمم
اشارة الى عظم العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره اذ الشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية
كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول التي يبتني هي عليه من علم
الذات والصفات والنبوات تمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب ووضع الشريعة احكامها المفصلة
المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك
مما يستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء وتعظيم الثواب في دار الجزاء وفي نظم الكلام
اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث
انها توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري تعالى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث
عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام **قوله** بني على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة تنبيها على ان
الشريعة بقصر من جهة انها المنتهى اليها من عوامل علم الدين وعذاب النار واضاف المشبه الى المشبه به كما في لجين الماء واحكام تستند الى الادلة الجزئية
ترجع على كثرتها الى الاربعة هي اركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي هو منشأ الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع
ثم القياس مع الاشارة الى حجيتها والقياس ضمنا بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اي القائسين المتأملين في النصوص
الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لقول الاعتبار النظر اليه والعبرة حال المعاين الذي يستدل على الطريق غير معين من الحكم التي هيها
يستدل على ثبوت الحكم المعين فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا لان آكات حتى تعلق الكلام في متن السنة مما في تقدمه
عليه انما تؤخر حيث تعارضه في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل المعتبر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه
وعلى ما هو غاية في الخفاء وما لا يستطاع حيث لا يتصل اليه غير المعتبر الفحول هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية
الظهور ولعض هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء وعلى هو دونه وتجلي التفسير بالـ**قوله** مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستشارات

عن اصل جعل الشريعة عن
على ان الاركان من الاصل بالايمان
الكلمة قد يراد بها اللفظ كالكلمة الحرف
من المعنى والبيان الذي
الكتاب كله مما ركز في الفصل الدليل
على القياس الجلي والخفي
والمحكم والمتشابهات
الاحكام من الخاص والعام
المفصولات خيام الاستعارة
الاستعارة بالتشبيه بالذهن
كالذكر للتشبيهات
على القرار بالاستعارة التبعية
على قول تعالى وابصار
الاستعارة بالقرينة
تعليل

مقروءة

مفروضة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه
لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله الابتلاء بالراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو
غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والاعمال
في الطلب كذلك العلماء الراسخون مبتلون بالتوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد
انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه قوله كبح عنان ومنهم تقول كبحت الدابة
اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري قوله اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات
والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه
بفي تسامحا او لتضمينا معنى الادراج والوضع قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي يرفع
عليه العروس للجلوة من نصصت الشئ اذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة
ماداما في اعراسهما والجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام
نوع خفاء اذ لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها
والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه
اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما و
حقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه
اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل وخطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس
عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره
وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق عليه
بين الانام قوله ما رفع اي ما دام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء
كلمة الله تعالى واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشان اي عظيم الامر
باهر البرهان اي غالب الحجة وغالب القهار كنوز اي مدفون من كنزت المال اي جمعته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور
الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة
الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب يعدى بالى فحاصل الكلام مرموز الى غوامض
حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المستخرجة من نكت في الارض
بالقضيب اذا ضرب به الارض فاثر فيها يعني قد ادى الى النكت الخفية في اثناء

فقه الاحكام عليها وبعد فان
العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة
عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة جد سعده وسعد جده
يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحث
اصول الفقه اي مقبلين عليها من اكب على وجهه اي سقط عليه
فان من اقبل على الشئ غاية الاقبال فكانه اكب عليه للشيخ الامام
مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله تعالى
دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه
في صخور عباراته مرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته
ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم
عن مواقع الحاظه

اساسا واذ فيه واستخراجها من سينا اي ما حيس والا معان فيه والتحفظ النظر الى سنى مجموع العين والتحافظ بالغ تحرير
وتنقيح لتمذيب تقول النحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبة وتنظيم الدرر في السلك جمعها
كما في ترتيبه متناسقة والكلام يرجع عن تفريش تابان في اصول فخر الاسلام رواية يحيب حذفها وشتات يجب نظمها
ومنها ان يجب جعلها وايس يبني على قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات والحجج شرايطها المذكورة في علم الميزان وفي
التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك كما سبقت اليه المشايخ رحمهم الله قوله موردا فيه اي في ذلك التنقيح الموعود بعض
نكتا به وكذا الصنائع التي تاتي بعد ذلك قوله لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع
ما عداه من الطرق فليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته
والاتيان بمثله بل معجزة او جملة ما خرا ونحوه اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه بلاغته وقيل باخباره
عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا
الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فيها مشيرا انه يشترط في الكلام كونه ابلغ من جميع ما
يكون ما عدا الا انه وفيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهو يقع في طرق متعددة ومراتب مختلفة
فيها قال الجاحظ السحر فيه لفظ الجمع وعرّفه الاعجاز بلفظ المفرد وهذب بالغرب على طرز عمدة الكوز كلية التي يوخذ عند ماعده وهي اقوى من ايه تخصيصها
فان اعجازه الذي هو ادق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومنه يتمسك بذلك مبالغة في
لطف الكلام في تادية المعاني بالعبارات اللطيفة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز ههنا بحثان الاول ان كون طريق
تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله
ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا
ومعنى قوله ابلغ من جميع ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان
بمثله كلها معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الايجاز فح يتعدد طريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على
بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه
ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا او مقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في
الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف
سحر الكلام فانه ليس له حد ينضبط قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيها اما من مقاصد الفن
او لا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث
في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل بباب الترجيح
والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب الحكم والحاكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه وهو مشتمل على الاحكام يعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف هذا العلم وتحقيق موضوعه
لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم
فهو كثرة مضبوطة بتعريفه اذ به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم

سورة ما فيه زبدة مباحث
المحصول واصول الامام
المحقق المدقق جمال العرب
مع ما اجمع تحقيقات
بديعة وتدقيقات غامضة
منتبعه لم يكن في الكتب عنها
مسلكا فيه مسلك الضبط
بالايجاز متشبثا باهداب
السحر متمسكا بعروة الاعجاز
اختار في الاعجاز العروة
وفي السحر الاهداب لان
الاعجاز اقوى واوثق من
السحر لحاذ في المعنى ذلك
المعنى في الاهداب لفظ
الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي
المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما
عداه من الطرق والسحر
فاما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز
وطرقه فوق الوصف او وردت فيه
لفظ الجمع وسميته بالتنقيح
والله سبحانه المسئول ان
يجعله شرفا وصل
و...... الصالحين
انه هو البر الرحيم اصول الفقه
اي علم اصول الفقه والفقه
المضاف.... الا بالعلم
الاضافة وثانيا باعتبار
..... العلم المخصوص

فحين تشوقت النفس صاحب الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المص ما الذي ذكره اصول الفقه احتاط المسامح عن السؤال وقال
عن سانه اصول الفقه اي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار
تعريف ثم قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقدم في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب وبعضهم
قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم ولان الفقه ماخوذ في التعريف اللقبي فان قدم تعريفه يمكن ذكره في اللقبي كما قال المص هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها
الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول
الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال نعرفها او لا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير
وقال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن
مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح **قوله** اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف
المضاف وهو الاصول وتعريف المضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف
معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم
بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص
بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه يبنى عليه ويستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة
ما يبتني عليه الشيء من حيث انه يبتني عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث هي تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار
فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى
معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل وانه المصار الى النقل خلاف
الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار
على اساسه واغصان الشجرة على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي
وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند
العلم ومبناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل
للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وتعلقها امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين
يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدران وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر وارادها هو المعتبر في العرف
من ان ابتناء السقف على الجدران يعني كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر
من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له فالاولى
بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر ونحو ذلك
ذلك ابتناء عقلي **قوله** واعلم ان التعريف الحقيقي الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل
اولا فالاولى الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية
الماهية الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها

اى بعض كالاسد الموضوع بازاء الشئ وصف مشابه للغير عليه العقد الموضوع بازاء السائل المعسر صنة وكجنس الموضوع
بازاء الكلى المقول على كثيرة المختلفة بالحقيقة السبع الموضوع بازاء الكلى المقول على كثيرين المتفقة بالحقيقة وجعلها من قبيل المركبات ما هو الا منافي تعريف الماهيات
الاعتبارية ببسائط بل من الخوض فيها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية فهذه المنقول ما يتعقله
الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا والاول اما ان يكون متعقل نفس حقيقة ذلك الشئ او وجها واعتبارات
منه فتعريف الماهية الحاصلة المسمى بالاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات
كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منها وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع في وضع الاسم بازائه تعريف اسمي
يفيد تعيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على التفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا
الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل لها مفهومات وتعريف الموجودات قد
يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته يشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي
البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية
قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهية الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب ما التي لطلب
الحقيقة وهي متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتأخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث
انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم
ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون بنفس حقيقة ذلك الشئ بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا اصرحوا بانه
قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشئ يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثل تعريف المثلث في
مبادي الهندسة بشكل محيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا **قوله** وشرط لكونه
التعريف اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كل ما صدق عليه الحد
صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وهذا الاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه
بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك بالعكس
اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اي كلما صدق عليه المحدود صدق
عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم
اخذه من العكس الاثبات نفيا وفسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود واي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود
فصار العكس حكما كليا بما ليس بحد وعلى ما ليس بمحدود والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها **قوله** ولا شك
ان التعريف الاصل تعريف اسمي لانه تعيين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشئ مع
وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا الاخير له في بيان منشأ التعريف او عدم الاطراد او فساد الاسمي كان او غيره
مع البتة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشئ اما داخل فيه وخارج
عنه والاول اما ان يكون وجود الشئ معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية والثاني

ان كان مامنه الشئ فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان لما لاجله الشئ فهو الغاية كالجلوس على السرير والاخير
الشرط كالآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه خمسة اقسام للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد
منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه لا يصدق
عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا ما نعا فههنا ابحاث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف
لاسيما في الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها فقد صرح المحققون بان التعريفات
الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود فان الغرض من تفسير الشئ قد يكون تمييزه
عن شئ معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني
بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك
الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل
الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ترتب
حسا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المعرو وهو ترتب الحكم على دليله **قوله** والفقه تنقل المصنف تعريفين مقبولا ومزيفا والمصنف
الى التعريفين صرح بتزييف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها ويجوز ان
يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومنها الخطاب
وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل التقييد الاخير حالا دلالة عليه اصلا لا لغة ولا اصطلاحا
وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به او يتضرر
منه في الدنيا من اللذات والآلام والمشهور بهذا القيد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم
ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها تشتمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا تتناولها
كلها والاقسام ثمانية لان ما ياتي به المكلف ان تساوى تركه وفعله فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن
الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدونه
المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد رحمه الله وهو المناسب ههنا لان المعتمد في الكتاب ان المكروه تنزيها مما يجوز فعله
والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رايهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع
عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب
وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالثواب

وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت

ما ليس الغرض منه ان ... بينهما شائع عنده ثم تكون هم انه ... واجبة ... واجب بخلاف ... الحرام على المكروه تحريما
والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اى ايقاع على ان المطلق ... اى ...
فعل فيصير اثنا عشر والمراد بما يأتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر كالهيئة التى تسمى صلوة والحالة التى تسمى صوما ونحو ذلك
مما هو اثر صادر عن المكلف وطرف فعل ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت
اى صفة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة
الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه
فان قلت اى حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر ولم لا يقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من
الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك فى الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من
التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق به العقاب لا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى
او شفاعة من العبد ونحو ذلك وباقى كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب
والحق انه واجب والواجب يثاب عليه وفى التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة
هى المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد فى كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب
كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع فى ان ترك الحرام بمعنى كف
النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثانى ان المراد بالجواز فى الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك
على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفى الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة
فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فعل سوى الحرام والمكروه تحريما وترك سوى الواجب يجوز
لهما لان ما سوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام
والمكروه تحريما مع انه لا يجوز بهذا المعنى قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بخلافه فيما يجب عليهما الثالث انه يحرم عليهما الرجوع الى تفسير
بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع انه ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها التصديق بثبوتها كالطهور انه ليس الغرض عبارة عن التعريف
الصلوة وغيرها ولا التصديق بوجودها فى نفس الامر بل المراد معرفة الحكم بانها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام واليه الاشارة بقوله من
الاتيان بالاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه وتركه بالدليل وثبوتها فى نفس الامر بالوجدان كما فى العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم
لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثانى بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد فيما لها وما عليها مع ان اطلاق ... اللفظ على
بعض معانيه المتعدد ومع عدم تعيين المراد غير مستحسن فى التعريفات **قوله** وقيل المعروف عند اصحاب الشافعى رحمهم الله ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية بيان ذلك
ان تعلق العلم بالاحكام وغيرها والحكم اما ماخوذ من الشرع او لا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل او لا والعملى اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلى الذى نيط به الحكم او لا
فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه فخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير
الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع او الاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع
وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج علم الله تعالى وعلم جبرئيل والرسول عليهما الصلوة
والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية **قوله** يمكن ان يراد بالحكم ... فى التعريف على ما ... الى

آخر

اخرای نسبته الیه بالایجاب او السلب فی اصطلاح الاصول علی خطاب الله تعالی المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء
او التخییر وفی اصطلاح المنطق علی ادراک ان النسبة واقعة او لیست بواقعة ویسمی التصدیق وهو لیس بمراد ههنا لانه علم والفقه
لیس علما بالعلوم الشرعیة والمحققون علی ان الثانی ایضا لیس بمراد والا لکان ذکر الشرعیة والعملیة تکرارا بل المراد النسبة التامة
بین الامرین التی العلم بها التصدیق وبغیرها التصور والی هذا اشار بقوله یخرج التصورات ویبقی التصدیقات فیکون الفقه
عبارة عن التصدیق بالقضایا الشرعیة المتعلقة بکیفیة العمل تصدیقا حاصلا من الادلة التفصیلیة التی نصبت فی الشرع
علی تلک القضایا وفوائد القیود ظاهرة علی هذا التقدیر والمصنف جوز ان یراد بالحکم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الی
تکلف فی تبیین فوائد القیود وتعسف فی تقدیر مراد القوم فذهب الی ان المراد بالشرعیة ما یتوقف علی الشرع ولا
یدرک لولا خطاب الشارع والاحکام منها ما هو خطاب بما یتوقف علی الشرع کوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا یتوقف
علیه کوجوب الایمان بالله ووجوب تصدیق النبی علیه الصلوة والسلام لان ثبوت الشرع موقوف علی الایمان بوجود
الباری تعالی وعلمه وقدرته وکلامه وعلی التصدیق بنبوة النبی علیه الصلوة والسلام بدلالة معجزاته فلو توقف شیء من هذه الاحکام
علی الشرع لزم الدور فالتقیید بالشرعیة یخرج هذه الاحکام لانها لیست شرعیة بمعنی التوقف علی الشرع وانما قال الخطاب
بما یتوقف او لا یتوقف لان الحکم المفسر بالخطاب قدیم عندهم فکیف یتوقف علی الشرع وللقائل ان یمنع توقف الشرع
علی وجوب الایمان ونحوه سواء ارید بالشرع خطاب الله تعالی او شریعة النبی علیه الصلوة والسلام وتوقف التصدیق
بثبوت شرع النبی علیه الصلوة والسلام علی الایمان بالله تعالی وصفاته وعلی التصدیق بنبوة النبی علیه الصلوة والسلام
ودلالة معجزاته انما یقتضی توقفه علی وجوب الایمان والتصدیق ولا علی العلم بوجوبهما غایته انه یتوقف علی نفس الایمان
والتصدیق وهو غیر مفید ولا مناف لتوقف وجوب الایمان ونحوه علی الشرع کما هو المذهب عندهم من
ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعی ای المتوقف علی الشرع اما نظری لا یتعلق بکیفیة عمل واما عملی یتعلق بها فالتقیید بالعملیة
لاخراج النظریة ککون الاجماع حجة وهذا انما یصح علی التقدیر الثانی لو کان الحکم المصطلح شاملا للنظری وفیه کلام سیجیء **قوله**
من ادلتها ای العلم الحاصل فقد یتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحکام وح لا یخرج علم المقلد لانه علم بالاحکام الحاصلة عن ادلتها
التفصیلیة وان لم یکن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلک بانه متعلق بالعلم لا بالاحکام اذ الحاصل من الادلة هو العلم بالشیء
لا الشیء نفسه علی انه اذا ارید بالحکم الخطاب فهو قدیم لا یحصل من شیء ومعنی حصول العلم من الدلیل انه ینظر فی الدلیل فیعلم منه
الحکم فعلم المقلد وان کان مستندا الی قول المجتهد المستند الی علمه المستند الی دلیل الحکم لکنه لم یحصل من النظر فی الدلیل وقید الادلة
بالتفصیلیة لان العلم بوجوب الشیء لوجود المقتضی او بعدم وجوبه لوجود النافی لیس من الفقه **قوله** ولا شک انه ذکر ذهب ابن
الحاجب الی ان حصول العلم بالاحکام عن الادلة قد یکون بطریق الضرورة کعلم جبرئیل والرسول علیهما الصلوة والسلام
وقد یکون بطریق الاستدلال والاستنباط کعلم المجتهد والاول لا یسمی فقها اصطلاحا فلا بد من زیادة قید الاستدلال والا
ستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مکرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصیلیة فان قیل حصول العلم
عن الدلیل مشعر بالاستدلال اذ لا معنی لذلک الا ان یکون العلم ماخوذا عن الدلیل فیخرج علم جبرئیل والرسول علیهما السلام

ثم الشرعی اما نظری واما عملی
فقوله العملیة احتراز عن العلم
بالاحکام الشرعیة النظریة
کالعلم بان الاجماع حجة وقوله
من ادلتها ای العلم الحاصل
فتخصیص الموصوف بین ادلتها
المخصوصة بحسب وهی الادلة الاربعة
وبهذا القید یخرج التقلید لان
المقلد وان کان قول المجتهد
دلیلا له لکنه لیس
بالنفس ولا یسمی الخصوصة
من تلک الادلة
وقوله التفصیلیة یخرج
الاجمالیة بمثل المقتضی والنافی
وعدم ادلتها حصل بها
الاستدلال
منه

النبي صلى الله عليه وسلم فقد لا يستدل لا ستفرج بالعلم النظرا اذ لم يقع الوهم او النسيان ودون الاستدلال حدوث لح

في التعريفات **قوله** وما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين

تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمعه ذهب الى انه تعريف له وان

الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راى بعض الاشاعرة وكل ذلك لعدم

التفتيش كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه

الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو هاهنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى

في الازل خطابا يفسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ للفهم ومعنى تعلقه بافعال

المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي

عليه الصلوة والسلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته

وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لا حكم الا خطاب

وقد وجب طاعة النبي عليه الصلوة والسلام واولي الامر والسيد فخطابهم حكم لانا نقول انما وجب اطاعتهم بايجاب

الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين

وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد

يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص

والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل

منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب وطلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو

الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق

بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور القصص من حيث انها افعال المكلفين

وهو ظاهر **قوله** وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم

حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرءة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحوادث كقولنا حلت

بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد فينافي التعريف والتحديد الثالث انه

غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمصر

اهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر الثانية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم

بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث

فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات فالحادث

يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او هاهنا للتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان

نوع له التعلق الاقتضائي ونوع له التعلق التخييري فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزم بعضهم

دراو في التعريف

وزاد في التعريف قيد العمية وبجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب
بعضهم بانا لا نم ان خطاب الوضع حكم ويمكن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على التسمية حكما فلا مشاحة معه عليه بتغيير
التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجه عن الحد فان المراد من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل
الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة
بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط
والموانع وذهب المص الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر
ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في
بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي
حكما المصطلح على التسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف
يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهوميهما
بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان
المفهوم منه الخطاب يتعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا **قوله** وبعضهم عرف وذكر في بعض المختصرات ان الحكم
خطاب الله تعالى اي اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم
المص ان هذا التعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا التعريف
للحكم الشرعي قال المص اذا كان هذا تعريفا للحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا لخروج الوجوب
الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي بمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان
الحد اعم من المحدود ولتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على
هذا اي على التقدير ان يكون خطاب الله الخ تعريفا للحكم الشرعي اسنادا او الى آخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا
لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان
قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريدون
ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق
المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول
ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات

خطاب يتعلق لا نفس خطاب لذي هو من صفات الله تعالى وهم انما وردوا في كتب الشافعية وقد اجيب عنه بوجوه الاول
انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به لقرينة عقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم
هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب نفس قوله افعل
وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه
الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة وتارة الايجاب
والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فان الاولى
ان يقال المتعلقة بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل
الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي وردها بالمعروف او لا بانه لا نسلم في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وصومه وكونها مندوبة
وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مرتب عليه ولا يتاتي هذا السؤال على مذهب من عرف
الحكم بهذا التعريف المذكور فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي فهم لا يجعلون
ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد
كالقياس من الاحكام الشرعية لان كون الاتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا
للصلوة ومعنى جواز البيع وصحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة
والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب
بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن
خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان ايجابي
المقصود ومثل وجوب الاعتقاد في القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف
اختص بالعمليات فخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب
عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتقاد عن تعريف الحكم ولا يكون
ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا دخل الحكم في تعريف الفقه على
المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم
المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء
الضمني لانا نقول فهم لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس
وهو حكم شرعي قوله الشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع نفس الحكم وبالعملية الفقه ههنا فيخرج منها مثل وجوب الايمان فيدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة
على التقدير ان يكون حكما وانما التقييد بالشرعية بما ورد به خطاب الشرع لانا التقدير ان الحكم نفس خطاب الله تعالى الا ان يكون التقييد الشرعي تكرارا وعن
الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة قولنا ما يدرك لولا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله الى نوعا مما
على ما زعم المعترض للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة اي تعريفه قوله فيدخل يريد ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة

قوله خيرا والا يرد
قوله ان التعريف يتناول الاحكام الشرعية ولا يرد
كما خطاب الله ليس من الحكم
الخطاب والارادة ان المطلب لا يتعلق
وقوله متعلق بالايجاب المشترك انما يرد
ان يكون بكلامه ايضا وهذا لا يرد اذا الحكم في الصبي
في الصبي عليه الادا بالحكم في الصبي مندوبة
من عند الفقه حسن لكل شئ وبه عند اللغة
قوله عقليين ولا عام من ان عقليا
بالاصل بعض الافعال وبعضها بديهي
تصدق الفقه حسن على خطاب
فعلا وبعضها الاول ان بالنقد قد ثبت
مثال علم فالاول الا يكون من الفقه يكون صحيحا
الاعتقاد والثاني هو النقد وحد الفقه وانما
علمها بانه على مذهب الاشعري
حسن لكل شئ وفيه نزاع
الاشعري وانما قيل حسن ان
فيكون بان من الفقه ماله اوجبها
الفروع والحد وقوع اخص احد
لانه ان من الفقه المصطلح عند الايكون
الفقه المصطلح ليس منه
يدخل في الفقه المصطلح على مذهب
تعريفه بحسب الفقه
الا نفسه

حاصل للعالم عن دليل حسن الجود وهو الشح اي وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها
احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رأيهم بناء على ان لا مدخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من
علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة
اخلاق وملكات نفسانية جعل العلم المتعلق بها وبقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يراد بالعملي ما على معرفة النفس
ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وان معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية
علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمة او ذهل عن قيد العملية ههنا **قوله** ولا يرد عليه المصطلح بين الشافعية
ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك
مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المقلدين وغيرهم لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا ذكروا قيد الاكتساب والاستدلال
والامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم
فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في الفقه ولا يعد منه على ما صرح به الامام في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم
بمجرد وجوبها فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام
وان قل حتى يكون العالم بمسئلة ومسئلتين فقيها بل العالم بجملة مسئلة غريبة استدلالية وحده مما لا يسمى فقيها ثم
اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون القيد
المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا يراد
بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما البعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف
او الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا والكل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية
في نفسها بانقضاء دار التكليف لانها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصر من ضبط المجتهدين
وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جميعا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف
الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام
كمالك رحمه الله سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل
يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف مثلا ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق
النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا

وهو اذكره صاحب علم بعبر به بهما بل اشار اليه بلفظة ثم اى بعد ما لا يراد البعض دون البعض بل يراد الكل ام ومنها بحث وهو
ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس
يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا حرث كل القوم او كل واحد منهم معرفة الاحكام من هذا القبيل ومعرفة
جميع الاحكام معرفة كل حكم بالعكس وان الترم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد البعض فقط فعدم تناهي الحوادث
لا ينافي ذلك والظاهر انه يقصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وكل واحد الواقع وان لم يقع في الوجود على التفصيل وقد يقعت
اليه ذهن المجتهد حيث حمل على عدم ارادة انه دل بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري وانما اجاب ابن الحاجب بان
المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف
اي حد من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث
لاستجماعه المآخذ والاسباب والشرائط التي بها يتمكن من تحصيلها وكفى الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصنف بانه اوجه
لكن الجواب عنه بانا لا نسلم ان عدم تيسر [illegible] بعض الاحكام لبعض الفقهاء والخطار في الاجتهاد ينافي التهيؤ المذكور لجواز ان يكون
ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم فعل الدمث كالحق الباطل او نحو ذلك ان شئت من الاحكام التي
لم يرد بها النص ولا الاجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ حين بعثه النبي على الاجتهاد برايه
فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه الصلوة والسلام فان لم يكن محل الاجتهاد ولا ثم انه ذكره للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان
معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم
علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا الصناعة مالك كقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما
جهتي ادراك **قوله** بل هو تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته وتقييد الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا حصل
نزول الوحي بحكم وتمكين العالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها اذ علم ثلثة احكام لا يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور انه
علم اذا نزل الوحي ولم يبلغ اليه فليس من شرط الفقيه معرفته **قوله** مع ملكة الاستنباط اى العلم بها ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة
استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها ان العلم بالحكم بمجرد سماعه من النص للعلم باللغة
ليس من الفقه اصلا فسطر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه **قوله** والمسائل القياسية اى لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل
القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد وكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد يتفرع معرفتها على كون الشخص فقيها فلو توقفت
الفقاهة عليها لزم الدور بان قيل هذا انما يستقيم في اول الناس واما من بعد فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل
القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غيره وطلبنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية
بعد ما جهلوا اشتراط العلم بها لزم الدور ثم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع
فان قيل المسائل القياسية ما ظهر بعد نزول الوحي بها والقياس مظهر لا مثبت فيشترط المجتهد الآخر العلم بها قلنا نزول
الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق في الواقع ولا عند المجتهد الثاني لعدم تقليده الاول فما يشترط معرفته ويمكن ان يراد
ما ظهر بعد نزول الوحي به بتوسط القياس ثم مبدأ ابحاث الاول باسم تعريف العدد المتصل من القسم وموضعهم

اسم لعام مخصوص يعين كسائر العلوم وعلى ما ذكره للفقه هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فهو ما يكون علما لجماعة
من الاحكام وهو ما كثر واكثر وكلما تنزايد الى انقراض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانقضا [illegible]
والبعض ينقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد والثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن
النبي عليه الصلوة والسلام لعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد ان العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبما انعقد
عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه ذكره
عنده بعضهم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال ان الفقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده او قد ظهر عليه نزول الوحي به وح يكون
الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد الظهور بنزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا
كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله عنها وغيرهم
ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير منضبط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار
والاشتغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرد به الاحاد من الفقه حتى يصير متواترا او ظاهرا على الاكثر فيصير
فقيها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال **قوله** نحو ابعاد لا نسبة بان ما اظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج
عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص والاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام
الثابتة باخبار الاحاد ظنية **قوله** وثانيها هو الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل
الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهو معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في
الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى
فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون يحتمل
النقيض والمعلوم لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا للمجتهد معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم
كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب
واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان
لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان
يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني
وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع فغاية ما امكن في
هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل
حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فالحكم يجب
العمل به قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحاصله انا لا نسلم ان كل حكم يجب
العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين
النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا

لا معنى له اصطلاحا **قوله** وأصول الفقه لما سبق أن بيان مفهوم أصول الفقه إنما هو بيان ما أضيف إليه هذا المفهوم
من الأنواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الأربعة ووجه ضبطه أن الدليل الشرعي إما وحي أو غيره والوحي إن كان
متلوا فالكتاب وإلا فالسنة وغير الوحي إن كان قول كل الأمة من عصر فالإجماع وإلا فالقياس أو أن الدليل
إما أن يصل إلينا من الرسول عليه الصلوة والسلام أولا والأول إن تعلق بنظمه الإعجاز فالكتاب وإلا فالسنة والثاني
إن اشترط عصمة من صدر عنه فالإجماع وإلا فالقياس وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو
ذلك فراجعة إلى الأربعة وكذا المعقول نوع استدلال بأحدها وإلا فلا دخل للرأي في إثبات الأحكام وما جعله بعضهم
نوعا خامسا من الأدلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع إلى التمسك بمعقول النص أو الإجماع صرح بذلك في الأحكام
ثم الثلاثة الأول أصول مطلقة لكونها أدلة مستقلة مثبتة للأحكام والقياس أصل من وجه لاستناد الحكم إليه ظاهرا
دون وجه لكونه فرعا للثلاثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب أو السنة والإجماع فالحكم بالحقيقة مستند
إليها وأثر القياس في إظهار الحكم وتغييره وصفه من الخصوص إلى العموم ومن ههنا يقال إن أصول الفقه ثلاثة الكتاب
والسنة والإجماع والأصل الرابع القياس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة واعترض عليه بوجوه الأول أنه لا معنى
للأصل المطلق إلا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر أو لم يكن ولهذا صح إطلاقه على الأب وإن كان فرعا
الثاني أن السبب القريب للشيء مع أنه مسبب عن البعيد أولى بإطلاق اسم السبب عليه من البعيد وإن لم يكن مسببا
عن شيء آخر الثالث أن التسوية بين الأقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم أن يفرد القسم الضعيف فيقال
مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع أن تغيير الحكم من الخصوص إلى العموم لا يمكن إلا بتقريره
في صورة أخرى وهو معنى الأصالة المطلقة الخامس أن الإجماع أيضا يفتقر إلى السند فينبغي أن لا يكون أصلا مطلقا
والجواب عن الأول أنا لا ندعي أن لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الأصل بل إن الأصل مقول بالتشكيك وأن الأصل
الذي يستقل في معنى الأصالة ويبتنى الفرع عليه كالكتاب مثلا أقوى من الأصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شيء
آخر بحيث يكون فرعا في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس ولا ضعف يدخل في الأصل المطلق بمعنى الكامل في
الأصالة وهذا بين وأما الأب فإنما يبتنى على أبيه في الوجود لا في الأبوة والأصالة للولد فلا يكون مما نحن فيه وعن
الثاني أن السبب القريب هو المؤثر في نفسه والمفضي إليه بلا واسطة وإنما هو في الواسطة التي هي السبب القريب أما في فرعه فبالضرورة يكون أقوى
في سببيته والأصالة وكذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس لا يثبت الحكم للفرع فضلا عن أن يكون قويا ليكون أولى بالأصالة
بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع إلى النص أو الإجماع وعن الثالث أنا لا نسلم لزوم أولوية بعض الأقسام في كل تقسيم
كيف وقصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية إلى أنواعها وأفرادها كتقسيم الحيوان إلى الإنسان وغيره ولو سلم لزوم
ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الإشارة إلى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب أنه يجوز وعن الرابع أنه إن أريد بالتقرير
التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وإن
أريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة إلى القياس ليكون أصلا كاملا وعن الخامس أن الإجماع بعد تسليم كون الإجماع

انما يحتاج الى السند فى تحققه لا فى نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا **قوله** علم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مقارن بالسببية الظاهرة فى التعقيب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادى اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ قد يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق فى هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا فى تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا فى كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم الحاصل بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلى اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه **قوله** ويعنى بالقضايا الكلية الخ المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل

نتیجة ومن حیث یقع فی العلم یسال عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف
الاعتبارات والمحکوم علیه فی القضیة یسمی موضوعا والمحکوم به محمولا وموضوع المطلوب یسمی
اصغر ومحموله یسمی اکبر والدلیل یتالف لامحالة من مقدمتین یشتمل احدهما علی الاصغر ویسمی
الصغری والاخری علی الاکبر ویسمی الکبری وکلتاهما یشتمل علی امر مشترک فیهما یسمی الاوسط والاوسط
اما محمول فی الصغری موضوع فی الکبری ویسمی الدلیل بهذا الاعتبار الشکل الاول او بالعکس
ویسمی الشکل الرابع او محمول فیهما ویسمی الشکل الثانی او موضوع فیهما ویسمی الشکل الثالث مثلا اذا قلت الحج واجب لانه مامور به
وکل مامور به شرعا فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاکبر والمامور به الاوسط وقولنا الحج مامور به
هی الصغری وقولنا کل مامور به شرعا فهو واجب هی الکبری والدلیل المذکور من الشکل الاول فالقواعد
التی یتوصل بها الی الفقه هی القضایا الکلیة التی تقع کبری لصغری سهلة الحصول عند استدلال
مسائل الفقه بالشکل الاول کما فی المثال المذکور وضم القواعد الکلیة الی الصغری
السهلة الحصول لتخریج المطلوب الفقهی من القوة الی الفعل هو معنی التوصل بها الی الفقه لکن
تحصیل القاعدة الکلیة یتوقف علی البحث عن احوال الادلة والاحکام وبیان شرائطها وقیودها
المعتبرة فی کلیة القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلک هی مطالب اصول الفقه وینتزع کلها
تحت العلم بالقاعدة علی ما شرحه المصنف بما لا مزید علیه **قوله** یکون القیاس قد ادی الیه رای
مجتهد یعنی یشترط ذلک فیما سبق فیه اجتهادا لیحترز عن مخالفة الاجماع اما اذا لم یسبق فی
المسئلة اجتهادا او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء فی جواز الاجتهاد علی خلافه **قوله**
یبعد ان ینال المطلوب به لم یذهب الیه احد ویعترضون بان مباحث التقلید فی کتبهم یعترفون
بان البحث عنه انما وقع من جهة کونه فی مقابلة الاجتهاد **قوله** ولا ایصال الی الفقه لان المقلد
لا یتوصل بالقواعد الی مسائل الفقه لان الفقه الذی هو العلم بالاحکام عن ادلتها الاربعة لان علمه
بها لیس عن الادلة الا بعنه **قوله** لم یبحث فی العلم عن الادلة الشرعیة والاحکام یعنی عن احوالها علی
حذف المضاف لان البحث فی العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف المضاف

بهنا نبع فی عبارة القوم **قوله** وموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث فی العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول علی الشیء الخارج عنه وبالعرض الذاتی ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشیء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر مساوية كالضحك للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها علی موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او علی انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او علی اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او علی انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذی خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجع الی اثبات عوارض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنی ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل فی ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر فی الفن هو الكسبيات المفتقرة الی الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهی فی نظر الاصولی لتقرره فی الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد **قوله** واما الثالث يعنی العوارض الذاتية التی لا يكون مبحوثا عنها فی هذا العلم ولها دخل فی لحوق ما هی مبحوث عنها من القسمين يعنی قسمی العوارض التی للادلة والعوارض التی للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردات او رباعية معربة او مبنية الی غير ذلك مما لا دخل فی الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها فی الاصول لانه كما ان النجار ينظر فی الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك **قوله** ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل متقدم بالذات ويبحث عنه ايضا فی فن الاصول **قوله** كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث

عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى التصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيترتب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة فيوصل الى تصديق آخر ومن حيث انه قضية وعكس او نقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من جنس الفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معنا ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل **قوله** لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتقسيم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها راجعة الى بعض احوال الاحكام كما ذكره المص في تفصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم نعم هي في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الا الاستقلال **قوله** فان اريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقة فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بتقدم الحكم وحدوثه ولذا اصطر الى ذلك آخرا مريدا ليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه **قوله** واعلم ان هنا ثلثة مباحث في الموضوع اوردنا مخالفا للجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون صفات بين الشيئين او لا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه لبعضها ناشيا عن احد الطرفين وبعضها ناشيا عن المتصفات الاخر او لا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المتضائفين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم لكونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه البحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشية عن احد المتضائفين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرر المص فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع

يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي
المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم
الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم يكن
الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها
ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار
اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة
وغير ذلك اذا جعلت موضوعات للطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم
فلعلهم لم يهملوا رعايته حتى يوجب التحقيق وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل
المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض لنفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله
ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين
او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق **قوله** ومنها انه قد يذكر الحيثية البحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة
في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء
واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض
المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث هو انه
موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد
وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى
لاثباتها للوجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه
يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب
وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية
المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات
مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نم انها في الاول جزء من الموضوع
بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا يجب ان تجعل الحيثية
في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها
في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد ههنا
المشهور وهو انه يجب ان لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض لموضوعه لحيثيته
لنفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما يعرض الشيء لشيء لا بد وان يتقدم على العارض فالصحة والمرض
ليس مما يعرض البدن للانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن فالمشهور

ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم
والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما
يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون
لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة **قوله** ومنها ان المشهور البحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد
بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة
وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض
انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه
انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها
كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم
باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض
اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول هذا اما الوقوع فلانهم جعلوا
اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان
للاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء من الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق
الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع
وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها ومواضعها
وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث
هو معروض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مما يبحث عنها فيه
صح بانها قيد للموضوع هيهنا نظرا الى ان فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنه وقد
عرفت فيه اما ثانيا فلانهم لما رأوا ان معرفة احوال اعيان الموجودات وهو الحقائق انواعا واجناسا وتنوعها احاطوا بها من العوارض الذاتية
تفصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين
والتسمية وجوزوا ان يكل احوال البعض مما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض
الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ولا يطلبها لا معنى لتمايز العلوم الا
ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك ينظر في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يوخذ
في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم من الوجود وهذا هو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا
ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب
علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه
المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفا **قوله** وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي

ذهب الى المشهور الى ان الشئ الواحد لا يكون موضوعا للعلمين [illegible] بل واقع فان الشئ الواحد [illegible] اعراض متنوعة في كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وان قلنا ان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد [illegible] ويتصف بصفات كثيرة ولا يجوز ان يكون بعضها ايجابية وبعضها سلبية [illegible] لا يجوز ان يكون ذاته علة [illegible] للتسلسل في المبدأ [illegible] الا خيران كان الذات [illegible] وان كان [illegible] للتسلسل في [illegible]

الذی لا کثرۃ فی ذاتہ بوجہ من الوجوہ یتصف بصفات کثیرۃ وان کان بعضہا حقیقیا کالقدرۃ وبعضہا اضافیا

کالخلق وبعضہا سلبیا کالتجرد عن المادۃ والمتصف بصفات کثیرۃ متصف باعراض ذاتیۃ متنوعۃ ضرورۃ انہ لا شیٔ

من تلک الصفات لاحقا لہ لجزئہ لعدم الجزء لہ ولا لمبائن لامتناع احتیاج الواحد الحقیقی فی صفاتہ الی امر منفصل وکان

ینبغی ان یتعرض لہذا ایضا اما ان یکون لحوق کل واحد منہا الصفۃ اخری فیلزم التسلسل فی المبادی اعنی الصفات

التی کل صفۃ منہا مبدا الصفۃ اخری وہو محال بالبرہان المذکور فی الکلام او یکون بعضہا لذاتہ فیثبت عرض ذاتی

والبعض الآخر لا یجوز ان یکون لجزئہ لما مر فہو اما لذاتہ فیثبت عرض ذاتی آخر وہو المطلوب او لغیرہ ولا یجوز ان

یکون الغیر مباینا لما مر بل یکون صفۃ من صفاتہ ولا بد من ان ینتہی الی ما یکون لحوقہ لذاتہ والا لزم التسلسل فی

المبادی فان قیل یجوز ان ینتہی الی العرض الذاتی الاول فلا یلزم تعدد الاعراض الذاتیۃ ولو سلم فاللازم تعددہا

وہو غیر مطلوب والمطلوب تنوعہا وہو غیر لازم قلنا اللاحق بواسطۃ العرض الذاتی الاول ایضا عرض ذاتی فیلزم

التعدد والصفات المتعددۃ فی محل واحد متنوعۃ لا محالۃ ضرورۃ ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما

ہو باختلاف المحال قولہ ولانہ یلزم عطف علی مضمون الکلام السابق ای ولانہ کان تغیرہ ہو تحصیل انہ یستلزم التسلسل وہو یستلزم استکمال

الواحد الحقیقی فی صفاتہ بالغیر وہو محال لانہ یوجب النقصان فی ذاتہ والاحتیاج فی کمالاتہ وفیہ نظر لانہ ان ارید الاستکمال

بالامر المنفصل فظاہر انہ غیر لازم لجواز ان یکون لحوق البعض الآخر لصفۃ وان ارید اعم من المنفصل والصفۃ فلا نم ان

احتیاج بعض الصفات الی البعض یوجب النقصان فی الذات کیف والخلق یتوقف علی العلم والقدرۃ والارادۃ ویمکن ان

یجعل ہذا مختصا بما یکون الغیر منفصلا وما سبق مختصا بما یکون غیر منفصل فیتم بمجموعہما المطلوب اعنی اثبات عرض

ذاتی آخر قولہ فیتفرع تفریع علی قولہ فیبحث عن کذا وکذا یعنی لسبب ان البحث فی ہذا الفن انما ہو عن احوال الادلۃ والاحکام

یتفرع الکتاب ای مقاصدہ علی قسمین والا فبحث التعریف والموضوع وغیرہ من الکتاب خارج عن القسمین لکونہ

غیر داخل فی المقاصد والقسم الاول مرتب علی اربعۃ ارکان فی الادلۃ الاربعۃ الکتاب ثم السنۃ ثم الاجماع ثم القیاس

تقدیما للاقدم بالذات والشرف اما بالترجیح والاجتہاد فکانہ جعلہما تتمۃ وتذییلا لرکن القیاس قولہ الرکن الاول

فی الکتاب ہو فی اللغۃ اسم للمکتوب غلب فی عرف الشرع علی کتاب اللہ تعالی المثبت فی المصاحف کما غلب فی

عرف اہل العربیۃ علی کتاب سیبویہ والقرآن فی اللغۃ مصدر بمعنی القراءۃ غلب فی العرف العام علی المجموع المعین من کلام

اللہ تعالی المقروء علی السنۃ العباد وہو فی ہذا المعنی اشہر من لفظ الکتاب واظہر ولہذا جعل تفسیرا لہ حیث قیل الکتاب ہو القرآن

المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول عنہ نقلا متواترا بلا شبہۃ علی ان القرآن تفسیر للکتاب وما فی الکلام

تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به الا ان المجموع تعريف للكتاب فيلزم ذكر الحد في الحد ولا ان القرآن مصدر بمعنى المقروء فيشمل كلام
الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه مما الف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشائخ رحمهم الله انما قالوا ما يتخشون في ذلك الا انه
لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلا ريب انه هذا الوهم صرح العلامة رحمه الله بحرف التفسير وقال هو القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي
المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على
الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما لكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف
منقولا بالتواتر فاعتبر بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم
لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك
زمن النبي عليه السلام وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من بين اللوازم واوضحها
ولا دلالة على القصد بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا
بسورة من مثله والمصنف رحمه الله اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية
وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس
حتى الصبيان والقراءات الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود
فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب
ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر لبعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز
عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف
بخط القرآن من غير انكار السلف وعدم جواز الصلاة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك
كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل لما في القوة شبهة في ذلك بحيث
اخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ويشكل هذا المنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتاخرون هل بقي اختلاف بين الفريقين
قلنا نعم عند الشافعية انها مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان قوله فباي الاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة
من القرآن كررت للفصل والتبرك بلا جزء من شيء من السور وعلى تقدير ان في اوائل السور انما نزلت لذلك فعلت كذلك بخلاف من اخذ للحوق في المصحف
آيات مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زيادة وجهو نعسف فعلى اهو لنا نسب بعض اجهو لكن المراد ما نقل بين دفتي المصاحف
احتمل الكل والبعض الا انه ان ابقى على عمومه حتى يشمل في احد الحروف او الكلمة من القرآن يكون تساهلا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام صح باعتبار البعض كلام
تام مع اليسير تواتر وتجريم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وغير ذلك مما دل عليه سياق كلام المصنف رحمه الله ان المراد ما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع
الشخصي بالمعنى الكلي ولا يرد عليه شيء الا انه غير مناسب لغرض الاصول فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن اسما
حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع
للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل
والبعض ما يتناولهما جميعا ومثله لا يكون من عموم المشترك في شيء **قوله** فان اتمام الجواب يتوقف على انه يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب

قال نعم الجواب موقوف على تعريف ... الكتاب على ... الجواب ... الكتاب يدل القرآن قال على ... بالنقل ... الكتاب ... القرآن ... فان ... فليس تعريفا ... الكتاب

او القرآن وتمييزه عن سائر الكتب او الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف له الاشارة ونحو ذلك
ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية
القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل التعريف لماهية
القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر ان هما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف
على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف
للكتاب والقرآن فالمص صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم
الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية
القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل لفظ المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج
منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريف
فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن
بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع
الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي **قوله** بل تشخيصه اي
تمييزه بخواصه فان كلمة اي ليطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره **قوله** يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث هي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات
لا يختلف الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة
وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على
معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون
الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي
القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة **قوله** على ان الشخصي
لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد
التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته وللقائل ان يقول ان الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص
فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك
فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة نعم لا حاجة الى سائر المقدمات الى ما ذكر في تحصيله من التكلفات وقد يقال
ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر
معها العرضات المشخصة ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات
المشخصة وعند زوالها يزول الحد والشيء اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخصي يمكن
ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل

لما دار بين ان القرآن ليعرف بماهية القسم ان على معرفة ثم لا يحد لتوقفه على ان الشخصي لا يحد فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة التشخصات بل لا بد من الاشارة او نحوها الى تشخصاته لتحصل المعرفة اذ عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرئيل عم فقد وجد متشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه متشخصا وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص بل القرآن يتناول الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء قرأه جبرئيل عم او زيد او عمرو

فان ورد [illegible] التفصيل بالاشارة لا غير **قوله** على [illegible] والمراد القرآن عبارة عن [illegible] المؤلف المخصوص الذي

[illegible] للقطع بان [illegible] وكل واحد منها هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام وبلسان جبريل

عليه السلام [illegible] لكان عبارة [illegible] وذلك للتشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لكان [illegible] ان الا

[illegible] متعدد والمحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر [illegible] الى احد [illegible] اسم لذلك المؤلف المخصوص

سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما او المحقق [illegible] بالعلوم التي هي من هذا القبيل مثل النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها

زيد او عمرو فاعتبر [illegible] ذلك هو الوحدة في [illegible] السعد [illegible] والمراد القرآن ليس اسما للتشخص الحقيقي القائم

بلسان جبريل [illegible] حاجة تكون [illegible] التشخص [illegible] التشخص الحقيقي [illegible]

[illegible] القرآن [illegible] حقيقة [illegible] القرآن [illegible] الكلمات

[illegible] الترتيب [illegible] ان يكون [illegible] التسمية [illegible] المؤلف [illegible] لا يتعدد [illegible] يتعدد المحال [illegible]

[illegible] حقيقة الا بالاشارة [illegible] القراءة من اوله الى آخره [illegible] ان الكلام في تعريف [illegible]

قصد التمييز [illegible] ان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي

صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء **قوله** فان الاعراض تتعدد

اي تتنوع بواسطة المشخصات [illegible] لا يكون [illegible] الا بتعدد المحال كقول [illegible] فتأمل [illegible] ذكره حيث [illegible]

الى آخر القصيدة [illegible] التأليف المخصوص من الحروف والكلمات والآيات والهيئة الحاصلة

الحركات والسكنات [illegible] تعدد [illegible] الالفاظ [illegible] الالفاظ العربية [illegible]

[illegible] **قوله** [illegible] المجموع [illegible] المفهوم الكلي [illegible]

[illegible] توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن [illegible]

[illegible] كلام [illegible] وعلى هذا احتاج الى قوله بسورة

منه [illegible] الكلام [illegible] **قوله** [illegible] بيان [illegible] المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام

والكلام في تعريفه [illegible] من ذلك [illegible] المباحث المتعلقة بافادة المعنى [illegible] افادة الاحكام [illegible]

العربية [illegible] كالخصوص والعموم و[illegible] الاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث

العربية [illegible] تعلقت بافادة المعاني [illegible] افادة الكتاب المعنى [illegible] لا نقول

[illegible] الباب الاول [illegible] الثاني [illegible]

الا ان نظم الكتاب لما كان منوا الحفوظا كانت مباحث النظم اليق والصق فذكر عقيبه **قوله** لما كان القرآن يريد ان اللفظ
الدال على المعنى بالوضع لابد من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له
فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع
وجعل الامام فخر الاسلام رحمه الله هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول باعتبار صفة اللفظ
واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال
بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تقسيمها
باعتبار صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا للصحة فذهب بعضهم الى ان التقسيم
الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصحح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى
الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها
من المشايخ وعلى ما ذكره من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا واراد
به النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا
الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تادية المعنى بالتركيب حدثت
اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في
ذلك حد الممتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنى لا صفة للنظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا
معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما يقال ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم بانه
يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصد المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة بجواز القراءة
بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة **قوله** والمراد بالنظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب
الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالي الالفاظ في النطق وضم بعضها الى البعض كيف اتفق وهو الالفاظ
المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام
على المفرد وحيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم
بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عندنا هو اللفظ دون النظم
فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر
واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاختير النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر **قوله** بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم
على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في سقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء
من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مؤلفة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى يبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد الا كان
مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار
النظم في القرآن وعدم صدق الحد اعني المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن

ان يصح منه الا بعبارة الفارسية سقط النظم المنقول بجعل حكم مرعيا منفرداً في المصاحف تقيدوا ان لم تكن مثبتا
او مثل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن حتى يوجب رعاية المعنى بدون النظم تدليل الجميع لذا ان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع
بين الحقيقة والمجاز لان القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول وهو مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في
المجاز بالقياس او دلالة النص نظراً الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق **قوله** نيز اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء
في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير **قوله** حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة
بالفارسية لمجرد النص بل للتعظيم ايضا فان قيل المتأخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم
لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة للنافي كلامه على راي المتقدمين
فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود من الشيء **قوله** لكن الاصح انه رجع الى قولهما
على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى فانه تعالى وصف المنزل
بالعربي وقال بلسان عربي مبين وهذا مشكل لا يتضح لا صحابنا قاله ابو حنيفة رحمه الله وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل
شاف **قوله** باعتبار وضعه لبيان التقسيمات الاربع اجمالا وفي اللفظ ثم دلالته على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق
في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن
كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ
على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان التصرف في اللفظ والتصرف في المعنى والاول
مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ الا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى
المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والماؤل لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد
وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو الماؤل
والا فهو المشترك لانه اسقط المأول عن درجة الاعتبار وادرج المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر
والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته
فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة
فهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم
الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم
فان كان مسوقا له فبالعبارة والا فالاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه المفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء
والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا انه نوع وجه ضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه
الاقسام ضرورة صدق بعضها على البعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين الا بين
اقسام كل تقسيم من الاقسام الخارجة عن تقسيم آخر فذاك كتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة

تفصيل ... تحصيل ... هذا ان ... ان النظم ... نظم القرآن ... في الآية ... القرآن ... العبارة ... ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ... القرآن هو النظم والمعنى ... الدال على المعنى ... العبارة ... باعتبار ... التقسيم الاول ... الكلام باعتبار الوضع ... والمشترك ... الاسلام ... الاول في وجود النظم ... باعتبار استعماله ... التقسيم الثاني ينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال ... المعنى ... باعتبار ظهور ... المعنى وخفائه ...

والنكرة مع ان كلا منهما الاقرب او مبنى على انه لو جعل جميع اقسامها متقابلة تكلف فيها الاختلاف بالحيثيات و
الاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العين مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك
من حيث انه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني **قوله** وهذا ما قال عبّر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه
النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والتقسيم للنظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع
والاقرب ما ذكره لهم وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات
وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد ههنا مادة اللفظ وهي حروفه بقرينة انضمام الصيغة
اليها والوضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى الماضي فاللفظ لا يدل على معناه الا
بوضع المادة والهيئة فعبّر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبّر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في
باب البيان اي في طرق استعماله وانه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان
النظم في بيان المعنى واظهاره من حيث انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث
بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي في طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد
والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما
قوله التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه لكثير بوضع كثير
او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك الا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا
فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من احاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص
والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص
والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير والكثرة ما يقابل الواحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا
التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل
لجميع الالفاظ المنقولة اي الالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران
ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض **قوله** فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح
له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعيون لافراد العين الجارية
فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق
على ما يجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ المجموع واسمائها مثل الرجال والقوم
او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري او لا فلذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فحينئذ يدخل في
حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست موضوعة لكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا
عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع
لكل واحد من وحدان الكثير او لامر مشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وهو ان الكثير من حيث هو المجموع فيكون

يكون كل من الوحدان فرس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك
والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المتبادر
هو الاجزاء المتفقة في الاسم كالماء والماءة فانها تناسب جزئيات المعنى او احاد المتعددة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية
علم ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان المتكلم قصد عن الكثير الغير المحصور
واللفظ يستغرق لكل فرد وفي حكم النفي معنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع
النوعي كذلك كون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد ولا ينافي ذلك لا يقال النكرة
المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول ان سلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد
مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة
على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور بلا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط واعتبر بالنظر الينا
لانا نقول يلزم ان يكون لفظ السماء موضوعا للكثير المحصور ولفظ الف الف موضوعا للكثير الغير المحصور والامر بالعكس فسره ورد ان الاول
عام والثاني اسم عدد ولا يقال ان القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة
ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يصلح لها المائة من الاحاد ولانا نقول اريد بالصلوح صدق اسم الكل على جزئياته
او الكل على اجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم
بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح تناوله له لذلك حسب
الدلالة **قوله** والجمع المنكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ رحمهم الله انتظام جمع من المسميات باعتبار امر
مشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف اشترط الاستغراق على ما هو حقيقة فيتقرر
فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه واما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا فيتفق ان
يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والجمع منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان يعتبر مختص
بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا ونحوه بل مقتضى عبارة المتن لدخوله
قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين **قوله** او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع
قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل
بالاحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك **قوله** ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم
صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والماؤل وفسر الماؤل بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واورد عليه ان
الماؤل قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها
البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا واجيب عن الاول بان المراد
تعريف الماؤل بل الماؤل من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس
او التاويل في الصيغة كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بالتاويل مضاف الى الصيغة وقيل لان غالب الرأي التاويل الاجتهاد في تفسير الصيغة

دق

وتقييد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة لتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك
موضوع لمعان متعددة ويحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج
عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بالقطعي فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بالقياس او خبر واحد فانه
لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مفسرا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بالقطعي او الظني
قوله والية الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة
والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق
من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات
مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس
معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه
بالفاعل او المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق
الا على صفة تكون على وزن الفاعل والمفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل والمفعول لا بالافعل
والفعلان والفعل والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل
ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الدحرجة
والاستخراج مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى
المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه
الدحرجة مع المفعلل **قوله** ربما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل
الصفة قسيما لاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى
والتركيب فترد واحدهما على الاخر والمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه
في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون
مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير **قوله** ان اريد به المسمى
بلا قيد فمطلق يشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد
من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض **قوله** فهي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في
الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريفي النكرة والمعرفة على ما يشتمل الاقسام كلها **قوله**
عند الاطلاق للسامع قيد ان للتعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه
فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على
ما ذهب اليه المصنف لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ **قوله**
اعلم انه يجب ان يراد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات الحيثيات

فانه يسهل تعبد الوقوف على الحدود التي ذكرناه

فلا منافيان كالوضع للكثير بمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ الحيوان فانه عام من حيث انه وضع بوضع
واحد لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير
ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين
لان الحيثيتين متنافيان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه يجيء جوابه
بيانا شافيا ما تكلف في تقرير هذا التقسيم وتبيين اتساق الكلام بعد موضع نشر **قوله** فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد
ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في
الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا
واحدا واشير الى ان مثل اللفظ الذي هو موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا انه اسم جنس نظرا الى اشتمال
معناه على اجزاء متفقة فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد
وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد
عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم الاشتراك بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص
العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته تحت الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث
لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص
الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس
المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه يختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد
ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه لو كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو
ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان التقسيم على وجه يفهم منه تعريف قسمي الخاص بدليل
انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا للقسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص يقال
بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي العين الشخص **قوله**
يوجب الحكم اي يثبت اسنادا امرا الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم وان فسر
بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد وعالم قلنا كل
واحد له دخل في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي
كلفظ الثلاثة في ثلثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا والاجل فيما اريد به من تعلق وجوب التربص به **قوله** قطعا اي
على وجه ينقطع الاحتمال الناشي عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي
الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص
اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم **قوله** في قوله تعالى ثلثة قروء بيان للتفريعات على ان موجب الخاص قطعي
تقريره الاول ان القرء لو حمل على الطهر يبطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان احتسب الطهر الذي وقع فيه الطلاق

واما بالزيادة ان لم يعتبر هو حظ فان قيل كلاهما جائز اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض في قوله
تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فبالزم من حمل القروء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة
فالواجب ثلثة حيض وبعض واجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة
وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت تمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله
جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب
عند الشافعي رحمه ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا انه حمل الكلام على الطلاق
المشروع الواقع في الطهر لان المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بالنص واجماع فكان
قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا
لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون
الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة ولكنه لا يفيد
الشافعي لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رحمه في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب
ثلثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض **قوله** على ان بعض الطهر جواب سؤال توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي
وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو
ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع
فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار
واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق
على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل
الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها
لا يتصف بالتعدد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا
فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول
والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون
طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتصف
اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز
اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني
لم يكن بد من البيان **قوله** وقوله تعالى فان طلقها ذكر الامام فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق
لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في
قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول

وجب الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيصه عليها ما يقرر بفعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لانا نقول الشافعي لا يجعل الافتداء فسخا فان ذلك زيادة على الكتاب لكن الافتداء عنده دال على الفسخ بخلاف الحمل على الطلاق لان الطلاق مذكور في اول الكلام ثم قال فان طلقها اي بعد الاثنين سواء كانا بمال او بغيره فيقتضي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب

وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله
الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا في
المدارك فالظاهر عبارة المص ليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الخ بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان
كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق المعقب مرة بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله فان طلقها
بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي
اثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في اندراده بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم
اي علمتم وظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما فيما افتدت اي لا اثم على الرجل فيما اخذه
ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جعلهما في قوله
ان لا يقيما حدود الله ثم خص جانب المرأة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا لطريق الضرورة فان فعل الزوج
هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق احدهما بغير مال والآخر بمال وهو الثاني ههنا فصار كالتصريح بان
فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله في قول قديم عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم
ترك العمل بهذه المسألة التي هي حكم المنطوق رحمه الله عبر عنه مخالفا يستلزم ترك العمل بالخاص او الصم بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين
سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الحنفية **قوله** والتركيب هو ترك العطف على الاقرب
الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل الاتصال انما هو بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المص الصحيح حيث
قال فان طلقها اي بعد المرتين كيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا
مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين وهو ودل عليه سياق النظم
وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا في الطلقتين شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا
ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد ولان الاتصال بقوله الطلاق مرتان هو عين الاتصال بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين
فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع وافتداء وبهذا اندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل
الطلقتين على ما هو موجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الآية والثاني لزوم ترجيح الطلاق بقوله فان طلقها المترتب
على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه
على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما
صرحوا به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على
مال الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على
مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في
ان ما كان بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء
في الآية يلزم العطف بمعنى التعقيب والترتيب فلا لزم منها اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء

والقضاء على لسان الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالقاطع قوله فان طلقها قلت لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور
كحديث العسيلة لا لقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والاعقاب
في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك
الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى فان
طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان
اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وح لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع **قوله** ان تبتغوا
مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب
بالعقد لا بالاجارة والمتعة بقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى
الى الوطي **قوله** الخلاف في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على
ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رح بل المراد
من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح
الواو على ان المولى فوضها اي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر **قوله** الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق
مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك **قوله** قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية
قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم
على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في
التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها وتفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وفرضناها اي قدرنا
ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب قوله وما ملكت ايمانهم معناه
وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع
لغة وفي الايجاب شرعا عدل المص عن ذلك فقال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل
حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو
وضع الاسناد وهذا التحقيق منه الا انه متوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب **قوله** وهما مسئلتا الهدم والقطع مع
الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي رح ابا حنيفة رح محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان لفظ حتى في
قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطي
الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية
عن المحرمات كما ان الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطي الزوج الثاني يهدم حكم
الماضي من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا ثبت الحرمة به ولا
المقصود لغاية النتهي فبطل وجود وهلا فيبقى القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة رح بناء على ان وطي الزوج

الثاني مثبت للحل عنده بترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط
الدخول هنا ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوق جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد
يثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل
والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اى مثبتا للحل ففي ما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الذي ثبت بطريق
الاول وتقريره الثانية ان في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشئ
من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة بعينها قبل القطع حتى لا يجب الضمان
بهلاكه واستهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة رح ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا فان
الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى
ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له
كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل **فصل** حكم العام عند عامة الاشاعرة
التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع
والتوقف فيما فوق ذلك عند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشائخ العراق
وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي رح والمختار عند مشائخ سمرقند حتى يفيد وجوب
العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ويستدل على مذهب التوقف تارة
ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة
من غير اولوية البعض ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج
اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون
مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد بكل عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا اخر على الاجمال ويحتمل
ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن
ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا صرح
بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع
مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان
واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد بان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد رعب وجعل
لنعيم بن مسعود عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذي قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس
اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم **قوله** لانه المتيقن يستدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء
اللفظ عن المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد الاكثر فهو
داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات

الدليل الا بدليل ... تمام العام
التوقف ... البعض حتى يقوم
نفع الفائدة يصح ان يراد ... ان
الى العشرة ويصح ... ان يراد ... عدد من
... من ... الى ما لا نهاية له ... قال
يكون ... من الثلثة الى العشرة
... ذلك ... واكدوا ... بكل واجمع ... وكان ...
... قال ... قال لهم الناس ... الواحد
... نعيم بن مسعود ... اعرابي

اللغة بالترجيح وہو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوشيح لقوله فلان على
وراہم مبنی علی تقدیر کون الجمع المنكر عاما ودلالة تقدير كون الاقل فى جمع الكثرة ايضا ہو الثلاثة على خلاف ما اشار اليه
فى دليل الاجمال **قوله** لان العموم مستدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم
معنى ظاهر يعقله الاكثر وليس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة كغيره من المعانى التى وضع لها الالفاظ
لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعنى بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى
الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التى يكتفى فى التعبير عنها
بالاضافة كرائحة المسك وعسل الخ اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج
بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدى الى ان لا يثبت
للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل نقدوا الاكثر من تتبع موارد
الاستعمال **قوله** وحرمتهما الى الجمع بينهما وطيا واية اخرى وهى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على
المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطى فلان
يحرم وطيا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح
الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة
فاشار المص الى ان تحريم الاختين وطيا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى وان تجمعوا فى معنى مصدر معرف بالاضافة
او اللام اى حرم عليكم الجمع بين الاختين سواء كان فى النكاح او فى الوطى بملك اليمين **قوله** فى مقدار ما تيناوله الايتان لان
الاحمال لما يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اى وازواج الذين لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار الحامل
المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار الحائض غير الحامل باربعة اشهر وعشرا لا يكون منسوخا **قوله** لكن عند الشافعى
ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظنى ومنهم من ذهب الى انه قطعى بمعنى انه لا يحتمل
الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام
لا يخ عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ولله ما فى السموات وما فى الارض حتى صار
بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص للمجاز فانه ليس
بشائع فى الخاص شيوع التخصيص فى العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز فى كل خاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز
عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ فى تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف

معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان فى الدلالة على المعنى الحقيقى بلا ترجيح الاول على الثانى نعم ان احتمل المجاز الواحد الذى لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة

فی احتمال المجاز وهو قائم اذ لا سبیل للقطع بعدم القرینة الا نادرا ولما کان لهما ان یعتمد الخصم ان موجب العام قطعی استدل علی اثباته اولا وثانیا
بطلان مذهب المخالف ثانیا واجاب عن شبه الثالث اما الاول فتقریره ان اللفظ اذا وضع لمعنی کان ذلک المعنی لازما ثابتا
بذلک اللفظ عند اطلاقه حتی یقوم الدلیل علی خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فکان لازما قطعا حتی یقوم دلیل الخصوص کالخاص یثبت
مسماه قطعا حتی یقوم دلیل المجاز واما الثانی فتقریره انه لو جاز ارادة بعض مسمیات العام من غیر قرینة لارتفع الامان عن اللغة لان
کل ما وقع فی کلام العرب من الالفاظ العامة یحتمل الخصوص فلا یستقیم التفهیم للسامعین من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع
عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غیر قرینة لما صح فهم الاحکام بصیغة العموم ولما استقام منا الحکم بعتق جمیع عبید من قال کل عبد لی فهو
حر وهذا یؤدی الی التلبیس علی السامع وتکلیف المحال فان قیل لما کلفنا الله بالیسر فی الوسع سقط عنا اعتبار الارادة الباطنة
فی حق العمل فلزمنا العمل بالعموم نظرا لکنها بقیت فی حق العلم فلم یلزمنا الاعتقاد القطعی ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا یرتفع
الامان قلنا لما کان التکلیف بحسب الوسع ولیس فی وسعنا الوقوف علی الباطن لم یعتبر الارادة الباطنة فی حقنا لا علما ولا عملا واقیم السبب
الظاهر مقام الباطن تیسیرا وثبت ما فهم من العموم نظرا قطعیا وقد یقال ان العلم علی ما یقال هو الاصل والعمل تابع فلما لم یعتبر الارادة الباطنة فی حق التبع
وهو العمل فالاولی ان لا تعتبر فی حق الاصل وهو العلم وفیه نظر لانه ینتقض بخبر الواحد والقیاس مع ان عدم اعتبارها فی حق التبع احتیاطا وذلک
فی حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوی من التبع فیجوز ان لا یقوی مثبت التبع علی اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسک المخالف
فقد ذکره علی وجه یستنتج الجواب عن استدلال القائلین بالتوقف فی العموم بانه یؤکد بکل واجمعین وتقریره ان ارید باحتمال العام التخصیص
مطلق الاحتمال فهو لا ینافی القطع بالمعنی المراد وهو عدم الاحتمال الناشی عن الدلیل فیجوز ان یکون قطعیا مع انه یحتمل الخصوص احتمالا غیر ناشی
عن الدلیل کما ان الخاص قطعی مع احتمال المجاز کذلک فیؤکد العام بکل واجمعین لیصیر محکما ولا یبقی فیه احتمال الخصوص اصلا کما یؤکد الخاص
فی مثل جاءنی زید نفسه او عینه لدفع احتمال المجاز بان یجیء رسوله او کتابه وان ارید انه یحتمل التخصیص احتمالا ناشیا عن الدلیل فهو ممنوع قوله ان
التخصیص شایع فیه وهو دلیل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصیص الذی یورث الشبهة والاحتمال شایع بل هو فی غایة القلة لانه انما یکون بکلام
مستقل موصول بالعام علی ما سیاتی وفیه نظر لان مراد الخصم بالتخصیص قصر العام علی بعض المسمیات سواء کان بغیر مستقل او مستقل
موصول او متراخ ولا شک فی شیوعه وکثرته بهذا المعنی فاذا وقع النزاع فی اطلاق اسم التخصیص علی ما یکون بغیر المستقل او بالمستقل المتراخی
والان یقول قصر العام علی بعض المسمیات شایع فیه بمعنی ان اکثر العمومات مقصور علی البعض فیورث الشبهة فی تناول الحکم لجمیع الافراد
فی العام سواء ظهر المخصص او لا فیصیر دلیلا علی احتمال الاقتصار علی البعض فلا یکون قطعیا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصیص شایع
فی العام فیورث الشبهة فی تناوله الجمیع ما بقی بعد التخصیص کما هو المذهب فی العام الذی خص منه البعض ولهذا قال لا نسلم ان التخصیص الذی
یورث شبهة فی العام شایع بلا قرینة وقد عرفت ان المراد ان التخصیص ای القصر علی البعض شایع کثیر فی العمومات بالقرائن المخصصة فیورث
شبهة البعضیة فی کل عام فیصیر ظنیا فی الجمیع ولم یتعرض الجواب لکونه علیه اصلا ولا یکون القرائن بلا قرینة معنی ثم لا یخفی ان قوله وان کان
المخصص هو الکلام فان کان متراخیا فلا نسلم انه مخصص لا یستقیم الا ان یرید بالمخصص الاول ما اراده الخصم وبالثانی ما فی منع کونه مخصصا
بمعنی الاخر الاخص وقوله بلا قرینة وان لم یکن صریحا فی کلام الخصم الا انه مراد حتی ان خلو العام عن التخصیص یحتاج عنده الی القرینة علی
ما اشرنا الیه فلیس له اصرح به فی المنع **قوله** واذا ثبت هذا ای کون العام قطعیا عندنا فاذا لا ینفی هو فان تعارض العام الخاص السابق

بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الآخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة
وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للآخر لتاخره وان آخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص
في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص لانه ظني
والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا
اي في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجئ حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال
ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على راي علي رضه فيثبت حكم التعارض في الحامل
المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها
الثاني فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده
لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال وغير متناول
فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص
فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله
ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على راي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين
يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثال التاخر العام عن الخاص وعكسه يكون ناسخا لقوله تعالى والذين
يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يقيد بقدر ما تناوله
لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق
غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم
ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما
يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره **قوله** حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني
يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجئ **قوله** فصل قصر العام على البعض ما يتناوله
تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية فتفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل
ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية
والا فصفة نحو في الغنم السائمة زكوة او غيرها نحو جاءني القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء
كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام
ولا يكون تاما بنفسه لئلا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار
فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما بآخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجملة نحو ولا تكرم رجلا ابوه جاهل و
الاستثناء المنقطع نحو ليس بيدا ولا يكون زيدا الا انه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء تقدم
في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على البعض التقادير والمراد

بالكلام الغير التام الا التقييد لمعنى لو ذكر منفردا لدل على الصفة والاستثناء نحو جاءني زيد او يجيء زيد الذي كذلك ايضا جهة
الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب
قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر
ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب
الشافعي وعند ابي حنيفة مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة
انت حر انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي رح وجواب
آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فعين على انه بالشرط لم يفد ذلك فكان قصرا على البعض وكذا الكلام
في الاستثناء على هذا فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين التراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ
نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي وبهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما
يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل
تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي **قوله** واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس
هو ان لكما وكذا وانما ليس له غير ذلك فانما هو العقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص
لا يجري في الخبر كالنسخ **قوله** واما العادة فلو حلف لا ياكل راسا فالراس وان كان مستعملا في راس كل حيوان الا انه معلوم
عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباختلاف
اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خص ابو حنيفة رح اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم وهما براس
الغنم خاصة **قوله** ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في
القن والمكاتب وبالاولوية وبالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر في انه من قبيل
المشترك والمتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه
لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه لا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف
يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم
والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو لتقدير اليمين بالتحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت
فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رح لان
كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة
يختص عن مطلق الفاكهة **قوله** ففي غير المستقل اختلفوا في العام الذي خرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز
فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها
والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او
سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل

اي في الباقي فيما اذا كان مجهولا
وفي المستقل كالعقل ونحوه
فيما اذا كان العام مستقلا
كالعقل ونحوه مجاز

لفظ المنفصل او المتصل قال الامام فخر الدين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف ان خروج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة
في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي خرج منه البعض باستثناء او صفة
او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى
انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجي في فصل الاستثناء ان المستثنى منه
متناول للمجموع وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه
الباقي فاللفظ لا يصير بسببه حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجي وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في
الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه فلننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل
لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه مثل الحكم بان كل اسم اخره الف او ياء مفتوح ما قبلها
ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع
عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى
والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعاني بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة
دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال
عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه
وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك
التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل
الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسد في مثل قولنا ركبت الاسد من حيث قصد به الشجاع مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث تعدد العموم
مستعمل فيما وضع له بتمامه واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار
على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي
فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجي في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك
انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة
للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان
هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في
فصل المجاز على ما وعد المص وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك
بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال كما ان تناول العبيد لغير السالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه
فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول و خرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل
الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المص ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا محصورة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي
عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لاختصاصه بالصفة وقد نقل عن امام الحرمين

اي تخصيص كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة كما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان
وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي
مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض لتغيير يصير مستعملا في غيرما وضع له فيكون مجازا
بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكم في
وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ثم ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها
تناولتها ولكن من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي
دون الثلث فهو كل بيننا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له
سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي **قوله** اي لفظ
العام مجازا كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على
ما اشتهر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج
منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فحقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث
قوله وهو حجة تقريره كما ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون بغير مستقل او مستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما
فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم ورود الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل في غير المستقل لا يحتمل التعليل
وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثاني
اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم ورود شبهة لان المقتضي العقل
اخراجه فيخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج البعض مجهولا بان يكون الحكم مما يمتنع
على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها
الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان
المخصص غير العقل والكلام ولم يتعرض له المصنف فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع
الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند
البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في
الباقي وان كان مجهولا لا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص بدليل يمكن فيه شبهة علم ما كان المخصوص
او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب **قوله** وان كان مجهولا لا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان

المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان **قوله** وعندنا تمكن فيه شبهة اى العام الذى خص منه البعض وليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة رضى الله عنهم وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا فى الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية فى كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح فى المخصوص المجهول اما فى المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين ثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منه على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شئ منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول **قوله** حتى يخصصه يعنى لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز فى العام بعد التخصيص من الكتاب والسنة المتواترة معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد فى الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا فى الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك فى اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك فى اصله وانما الاحتمال فى طريقه باعتبار توهم غلط الراوى او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخى القياس عن الكتاب وليس بشئ لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم فى الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله** لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما تردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اى متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يترك بالشك بل تمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغى ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله

على ما هو بصدده كما انه لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم
دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في
عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل تمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم
قلنا الاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في
بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يرد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه شبيه
بالناسخ فيسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني اي الشبيه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب
الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه شبيه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء
كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه شبيه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان
الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان
كلا الشبهين يقتضيان عدم التعليل اما الشبه بالناسخ وهو الاستقلال فيقتضي صحة التعليل الا انه لا يصح في الناسخ لمانع وهو
صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي الاستقلال **قوله** على ان احتمال التعليل
ليصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه
لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون
بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لانه من سلم البطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب الجهالة التي
فان قيل المخصص اذا لم يذكر علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص فاذا ادرك فاحتمال التغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا
يدري انها في اي قدر من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما
عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال الاصل اليقين بل وصف كونه يقينيا **قوله** اذ هو اي القياس لا يعارض النص
لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض
لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل
تحت العام كما ان النص المخصص بين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما
تناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ظني والقياس
مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول البعض في الافراد وقد يقال ان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم
تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح

الاصل عاما باعتبار عدم التناول شيئا من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل لبيان الاستلزام عدم صلوح القياس لذلك والقيام لم يشترط في القياس المخصص للعام ان يكون خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام القطعي صار ظنيا فيجاز تخصيصه بالقياس ان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام **قوله** فتشير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد او بتفصيل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة **قوله** لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر **قوله** فساد البيع بالحصة ابتداء بان تقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ابتداء ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع **قوله** ولان ما بين المبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا للضرر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع **قوله** وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما يجي تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة **قوله** وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين فمثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام ومثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم ومثال الثالث باعهما بالفين كلا منهما بالف على انه بالخيار في احدهما ومثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع فبيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لجهالة الثمن في الثانية وكون الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثالثة

المبيع ولو اعتبار كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع ليس شرطا

وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلا بد من رعاية الشبهين فتح البيع في الصورة الاولى دون الثلاث الباقية اعني صحح الاولى رعاية لشبه الفسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه الفسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء الفاسد يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما في الثانية فلان شبه الفسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخريين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه الفسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك فيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع و معلومية الاستثناء لا ترفع ذلك لهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك **قوله** وجهالة المبيع والثمن فيه ان قيل جهالة الثمن طارية لعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا للحكم ففسد الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب متناول لهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حق المدبر عن النقض ثم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا لهما في ما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم اعني محل الخيار لا يدخل في الحكم فيبقى الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل القضاء القاضي لم يخرجه فيحدث جهالة ثمن القن **قوله** ولم يعتبر هنا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول الغير مبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه الفسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر لانه ليس المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا لعدم المحلية والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه الفسخ واعتبر في غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء **قوله** النسل في الفاظ اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف فان الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي ان اللفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وتناوله اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناول على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة واللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال

فانه ليس بعام لانه ليس مستغرقا لما يصلح له فيسمى ما ذكره في الشافي ينبغي ان يكون هذا وقيل لا يقال ان هو الا جمع فانه لغيره جمع صيغة

واما الفعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع احاده لا للكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم

الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل للكل ولو دخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد

فكيف صح استثناء كل واحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا او من شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء

قلت من حيث ان معنى المجموع لا يتصور بدون معنى كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو مجموع من غير ان

يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل الطين يتوجه بالجرة القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة

زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا

عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين يستحق كل واحد الدرهم

والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد

دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي

تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما قوله فالجمع مثل

الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة

الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الاحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان

يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل نهاية فيلزم

الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف اما المنكر فسيأتي ذكره وكذا اسماء الجموع والا فقد

سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام

من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع

القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك اما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او اللام

بشرط التعريف فعلى ان في هل العصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا ينسلخ اصلا

فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة

جميعا وان مدلول الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام **قوله** لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا

في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث

بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة

والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث

والوصايا حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفي الوصية للاثنين ما اوصى لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى

فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وهذا

حجة في اللغوي لكونه من النبي عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية

اعني مسوقا لجميع الرافضة ... وتبين في غير هذا بين ما سمعت حتى حمل جنس رجال ونحو مسلمين ومسلمات وضمائر فعلوا وافعلوا فما فوق الاثنين لا باعتبار
ان المفرد من جنسه بجمع وانما يجمع نحو نحن من الاثنين مثل قال امرأة رجال بل رجالات ويعم جمع رجال ثلثة وثلثة وانما جمع رجال اثنان ليس كذلك بل انما
صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كما هما مثنى او مجموعا ان اسماء هذا ليست بمحادلة لفظا فان حتى على ان التعريف وضعه لا يجمع حالا ان ربما
رده وليس الخلاف في الجمع لما ان ثم هما بواحد من تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الوصية استحقاقا وحجبا
والوصية تكون باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فيما يدل على اعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع الا الاستحقاق فلان حكم من قوله تعالى
فان كان له اخوة اي من يرث بالاخوة يعني الاخوين لاب وام او لاب فقط فان لهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الجمع في استحقاق الثلثين مع ان
الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا
يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الاثنتين اعني البنتين
لما كان هذا سهما لا النصيب يزداد بزيادة العدد ونفي ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت ليس يعلم ان حظ
البنتين مع الابن مثل حظه مع البنت لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك دون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها
مع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق
من الصحابة كما روي ان ابن عباس رضي الله عنه قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان
له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استطيع ان احجب قوما فيما رأوا وروي لا استطيع ان انقض امرا كان
قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت اما الجواب
عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد
تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز حتى ذكر العضو الذي
لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل ظهورهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك حذرا من استثقال الجمع بين التثنيتين
مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالتسارب الميول والدواعي المختلفة كما يقال الى من مال قلبك تجنبين اي بين داعيين
اي وطلبين واما الجواب عن الثالث فهو انا نسلم دلالة الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث
استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد
او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي صلى الله عليه وسلم تعريف الاحكام دون
اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع والتثنية من ذلك انما في الالفاظ التي تسمى جمعا واعلم
ان الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ ج م ع ولا
في نحو فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق وعلى هذا حاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل انه مشترك بين التثنية والجمع
على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر فهو مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق
هم فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقها ... اشتراك اللفظ وتعدد الوضع والابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين ولكن بهذا
المجاز لم يوضع للمتكلم مع احد اخر اسم خاص لئلا يكون التثنية ... الا ان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان في كل الغير ... الحاصل

تحت الصيغة انه ليس يشمل بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير نوع الواحد فانه يحوي كالمرة والتمير فيتنزل

ارسال علم ثم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب

الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق

بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات **قوله** فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل

لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف

ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها

اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه

كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد

وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع المذكور انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد

مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا

النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فلا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد

في مثال لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل في

البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عدّ لاغيا عرفا وعقلا ويمكن ان يجاب عن الاول بان نفس الصيغة

للجمع والعموم عارض بالّلام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان التعذر حمل اللام

على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امراة وهو معنى العموم والاستغراق

في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة **قوله** والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بالمستقل فهذا

تاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا

نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا **قوله** والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن

عباس رضي الله عنه لانه اسم للقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد والحقت اليه علامة الجماعة اعني التاء وفي عرف

المفسرين وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة

حول الشيء وفي بعض التفاسير انها للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد **قوله** ومنها الجمع المعرف باللام استدل

على عمومه بالمعقول والاجماع وهو الاستعمال وتقرير الاخير من ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون لنفس الحقيقة من غير

نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المراة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون

حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهدية في الذهن مثل دخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر

واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز فالاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما

الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه

وهم اما ان يوجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني او لا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات

ما يسمى عهدا ذهنيا والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير
الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذ المعهود نفس الفرد الاصل اي ما رجع اليه العهد الخارجي لانه حصة
معين بكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف
على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد
الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق
بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني
الايجابات والسلوب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية
وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو
سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالتها على نفس
الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك
يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها فيتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجعى ورجع الرجعى وبالجملة
توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح المصنف حيث جعل بعد ذلك لتعريف
الماهية المتأخر عن الاستغراق نحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعني بالعهد الذهني الا مثل ذلك مما يدل القرينة على انه للفرد دون
نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان التعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما هو
تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق **قوله** ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد
يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا واسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه وغير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا او
اكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن
عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جميع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا
الشهر وآحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل
يجب ان يتناول المستثنى وغيره بحسب الدلالة لانه ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان
كان محصورا فالمستثنى يشمل العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد يصح الاستثناء والا فلا بد من
استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما
في الصور المذكورة لا يقال المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح
ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون المجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال ونقول المراد افراد مدلول اصل
اللفظ وهو ههنا الرجل **قوله** قال مشائخنا هذا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب
الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او
لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام

ما يتبقيه الجنس حقيقة ولم يعتبر نكرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم
نحو لا يحنث تلك ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين منعقد لان تزوج جميع النسا متصور وعن بعضهم انه لا يصدق
قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف لا يركب
الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء اي واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه
ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس مستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير
لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد فيثبت كل فقير من هذا الجمع لكل فرد
من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمط حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد **قوله** فعلى هذا الوجه هو
ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية
باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى
قول الامام فخر الاسلام هو ان كل جنس يتضمن الجمع بمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل
على الواحد وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار احديته وحضوره في الذهن فيكون
اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير
باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فلم لا يسلم انتفاء العهد الذهني
في شيء من الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء
وقوله فلان يركب الخيل **قوله** وهذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله عبارته ان مثل لا اتزوج النسا ولا اشتري الثياب يقع على
الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف
اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى **قوله** فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على
الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم
ولا شيء فيها لزمها ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد
فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اي
نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل واحد
فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك يجيء في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار
انه للجنس في النفي يعم او قد يجاب عن الآية بانها تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الروية فلا يلزم من نفيه
نفيها **قوله** لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم
فاثبات العموم بها دور قلنا ثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال او الاجماع **قوله**
واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظامه جمعا من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون

علي سبيل الشمول دون البدل ... ثبوت بين رجل في الوحدة ان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على
سبيل البدل وجه بعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما ويصح الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ النزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على الادنى تحكم لاستواء
جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه
قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم
انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار البعض بعينه بل القدر
المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث ان الرجح لا ماثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك بينهما كما في رجال الا احمل او يعرف ان منها جمع من
الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة فيكون مشتركا فهو ممنوع
وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق **قوله** ومنها المفرد المحلى باللام
قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان يدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان
ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء اي للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن
انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمص لم يجعل التعريف الماهية فكان مراده بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق
ما ليس ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد وعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد وهو عند المحققين معهود خارجي
لكونه اشارة الى معين **قوله** كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله السارق والسارقة اي الذي سرق والتي
سرقت تنبيها للمناسبين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف ومن اسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون العام
للعموم **قوله** ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزم منها العموم ضرورة ان نفي
فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يتم شمول في النكرة حيث
ما كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل ولا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة
لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المص على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من
انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام التقرير ... معنى انزل الله التورية على موسى وانتم تعترفون بذلك فوجب ان يكون ... باعتبار
ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون
المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بان يكون ايجابا جزئيا اذ لا يكفي في الرد سلب
بعض الكتب على البعض ... لم ينزل شيئا على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب لان الموجبة والسالبة لان الكلية والجزئية ...
في جانب المحكوم عليه بل في جانب متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا ولم يكن ... الكل موجود
حق لما كان اثباتا لواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا ولا اشارة الى هذا التقرير قال وكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله
او لتسمية الاستثناء فان قلت لما فسرت الآلهة بالمعبود بالحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله اسم للمعبود بالحق على ما صرح به قلت معناه
انه علم للمعبود بالحق الموجود الصادق للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لانه اسم لهذا المفهوم الكلي كالانسان ... الا الاستثناء ...

ومنها المفرد المحلى باللام ... ومنها النكرة في موضع النفي ... قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ...

ههنا بدل من اسم لا حملا على المحل والخبر محذوف اى لا اله موجود او فى الوجود الا الله فان قلت هلا قدر فى الامكان ونفى الامكان
يستلزم نفى الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطأ المشركين فى اعتقاد تعدد الالهة فى الوجود ولان القرينة وهى لنفى
الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفى الغيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز
ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفى الوجود عن الهة سوى الله لا على نفى مغايرة الله عن كل اله **قوله**
والنكرة فى موضع الشرط يريد ان الشرط مثل ان فعلت فعبده حر او امراته طالق لليمين على تحقق نقيض الشرط فان الشرط مثبتا مثل
ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا
ثم ان النكرة فى الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئى فيجب ان يكون فى جانب النقيض للعموم والسلب الكلى لان النكرة المنفى عام يفيد السلب الكلى
فيجب ان يكون فى جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئى فظهر ان عموم النكرة فى موضع الشرط ليس الا عموم النكرة
فى موضع النفى **قوله** وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهى التى لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف
لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده
قبل كل واحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال فى قوله تعالى
ولعبد مومن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام فى كل عبد مومن وكل
قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مومن وقع فى معرض التعليل للنهى عن انكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا
من ان الجمع المعرف باللام عام فى النفى والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفى هذا اشارة الى الرد على
من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الجزاء وبكلمة اى او بالنكرة المستثناة فى النفى الثانى ان تعليق الحكم
بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته
وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشئ واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا
يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال فى
فى بيان ذلك ان الاستثناء ليس مستقلا بحكم انما يوخذ من صدر الكلام وهذه النكرة فى صدر الكلام عامة
لوقوعها فى سياق النفى لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا
عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه فى مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة
حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء
بصفة النوع فيختص فى ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان فى النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا
فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد
كما اذا وصفت بصفة عامة هو الحكم بما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما وجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر
فى الوصف للقطع بان القصد فى مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امراة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم فى
مثل لقيت رجلا عالما والله لا اجالس رجلا عالما وتحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة فى غير موضع النفى قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر فى النكرة الموصوفة بصفة عامة

قوله خاص من وجه عام من وجه فان نعت متعدد فيها هي ان اللفظ الواحد لم يكون خاصا وعاما من جهتين فقد حسن الراد بالخاص
هنها الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الانساني اي ما يكون متناولا للجنس لتناوله لفظا آخر لا بعمومه فيكون من تناوله لا بالافراد
الفرد هو معنى خصوصه وهناك قالوا في قوله والذين يتوفون منكم واولات الاحمال بان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه
وذكر ابن الحاجب التخصيص بمعنى قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كالمطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل
العشرة قوله والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط والمثبت والموصوف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب
العموم هذا يعني ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة بمقتضى المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من
جرادة فانها في غير هذه المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل على النفس الحقيقية من
غير تعرض للمزايا وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة فان الانشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي للاثبات واحد مبهم من ذلك
الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة وللقائل ان يقول لانم عدم تعرض المطلق لقيد
الشيوع بان معنى ان تذبحوا بقرة تذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان
يراد بعض الحقيقة او فرد منها اي ما صدقت هي عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص كثيرة
مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعرض لتعيين وان النزاع في عموم النكرة في الانشاء والاخبار فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون
شمول الحكم للكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير
كل رقبة بل المراد الشمول على سبيل البدل اي فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فيها والا فلا
انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل بتقدير فانكل نكرة كذلك والا فلا جهة لذلك قوله واذا اعيدت
نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص باعتبار ما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس
والكلام فيها اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها ويكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة
نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فتصير اربعة اقسام وحكمها
ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة
فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه اذا اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا
فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء تقدم او تاخر مثال الاعادة المعرفة نكرة قول الحماسي
صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا فانه مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا
فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى
كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة
مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الخ وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض
عدو وقال ويرفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن

والنكرة في غير هذه المواضع … اذا كانت في الانشاء … فاذا اعيدت نكرة كان … واذا اعيدت معرفة كانت عين الاول …

الا اذا قصد بهما والثانية نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل
ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني بعد قوة الشباب وهذه من
باب التوكيد اللفظي وقد يعادان نكرة معرفة مع المغايرة كقوله جل ذكره وهذا كتاب انزلناه ولم قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب
على طائفتين من قبلنا وقد يعادان المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
وقد يعادان المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم كذا وكذا وخلت الدار
قرأت وانا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة **قوله** فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة
نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن يحتمل عكس ذلك
بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني
هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم **قوله** لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس
وابن مسعود رضي الله عنهم وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى الصحابة ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب
عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم او الافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر
الذي هم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام وفيه نظر لوجوه
بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاول لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على التعدد واليسر كما لا يدل قولنا
ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المص بقوله ولا يصح انه تاكيد **قوله** وان اقر بالف يعني لو اداره صكا
على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا
بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان
السبب فعند ابي حنيفة يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان
الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان
تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع
الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد
آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف
منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك وينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة
والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المص هو فيهما انه يجب ان
يكون اللازم عند ابي حنيفة رح الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول **قوله** ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة
يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد من النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا عالما
وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظ واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها الواحد منهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل
وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او وصفا او شرطا

قوله فكذلك في الوجهين اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالعسر تكرر الثاني وتعريفه
قال ابن عباس رض في قوله تعالى فان مع العسر يسرا الآية لن يغلب عسر يسرين ولا يصح ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر منكرا في المجلس فالا ان يكون
قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة
ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكورة وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا لكن ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة
قوله ومنها اي هي نكرة بالصفة

وقد مر جواب عن قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا فانها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام نعت بلا نعت بانه انما حذف الى الصاحب
مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان يقول هنا يجب ان يشرع للفرق نظير ما اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار واعتق اى عبيدى ضرب انه
والمسند اول مثل حصر صحيا بجواز التفسير المفرد اليه مثل اى الرجال اتاك والعشرة الجواب بان جاء مثل جيد ترويجه عف لكن بانك فى الكبير من كلمات الدقيق
مثل من بما وغيرهما **قوله** فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اى عبيدى ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد
مسبوقا وهو الاول من حيث بمعنى الترتيب لم التزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف فى الاول بالضرب وهو عام وفى الثانى
قطع عن الوصف لان الضرب انما صيف الى المخاطب لا الى النكرة التى تناولها اى وانما لم يعتقوا جميعا ولو واحد منهم فيما اذا قال الكرم من هذه الخشبة فهو حر وقد رفعوا الخشبة
ما لم يتمكن حملها واحد فحملوها معا لان بالشرط هو حمل الخشبة كلها وانما لم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب عتق الاول واما اذا كانت
الخشبة بحيث يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصد ههنا ايراد الخشبة محمولة الى موضع ما حاجة وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل
من كل واحد منهم وقد يحصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصد معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل ذلك بحمل الواحد منهم تمام الحمل لا بمطلق الحمل
قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان ان اريد بالوصف النعت النحوى فلا نعت فى شئ من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط
لان اى ههنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لانها كما وصفت فى
الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت فى الثانية بالمضروبية له فالقول بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف تحكم الا ترى ان ايا
فيما اذا قال لا اترككما الا بواحد تركما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب
فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يعتبر اليوم عاما به ولغير
المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه لصفة عامة مع ان بين
الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول
به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا استحالة فى قيام الاضافيات بالمتضائفين واما ثانيا فلان الفعل المتعدى يحتاج الى المفعول به فى
التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه فى الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو فى ربط الصفة بالموصوف لا فى
التعميم وكونه ضروريا لا ينافى الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضرورى فينبغى ان لا يظهر اثره فى التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى الضرورة بل يؤكدها
قوله وههنا فرق آخر تفرد به المص حاصله ان ايا الواحد منكر فى الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق
واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بضربه مع قطع
النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضرورة بطلان الكلام بالتخيير
الى المخاطب فى تعيينه فيحصل الاولوية وبه يثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل فى الصورة الاولى لانه انما يعقل فى
متعدد ولا تعدد فى المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اى عبيدى
وطيته دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب
فينبغى ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكرنا فى الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر
كل واحد منفردا بالمضروبية كما فى الضاربية واما ثالثا فلانا لا نسلم فى الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا

وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى لما في
الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى
من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون (اي)
للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال اي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين وللجمع مثل اي رجال ضربوك
قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك اي ضربته قوله ومنها من وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة فالاوليان تعمان ذوي
العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام
عمرو الى غير ذلك فعدل عنه في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد تكونان للعموم
وشمول ذوي العقول وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع
الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من
يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات قوله يعتق الاول اوائلهم واواخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار
الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة
تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر لقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله
تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء بقرينة قوله تعالى واستغفر لهم وقوله تعالى
ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من
عبيدي عتقه ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا
بعموم الصفة وهو المشية والمشية صفة الفاعل دون المفعول به ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر وبينهما
فرق آخر تفرد به المصنف وتقريره ان من تحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض
في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من
عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان
كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض
بالكلية وهذا على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير
الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية
بالكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض لتحقق التبعيض
ومنها النظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل
او بدونه وحاصله ان التبعيض متيقن بوجه قوله ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء
وغيرهم فان قيل في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما
فانت حرة قلنا سياق الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا

ومنها من الخ
قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد
بعض المخصوص من المنافقين وهو مع ذلك للعقلاء فان المراد
بالاول فريق وبالثاني فريق آخر ... فان قال من
شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا فهو كما قال من شئت
من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عند صاحبيه
لعموم من وكون من للبيان عندهما وعند ابي حنيفة يعتق الا واحدا لان
من للتبعيض اذ دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الجمع
فظاهر وان كان للبيان فالبعض ايضا مراد فارادة البعض
متيقنة وارادة الكل محتملة فيجب رعاية العموم والتبعيض
وفي المسئلة الاولى هذا لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع
النظر عن غيره وكل واحد بهذا الاعتبار بعض ...
التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فيبطل التبعيض
بالكلية ... فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الآخر في اي
قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما
وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من
ثلث ما شئت تطلق ما دون الثلث

قوله وقد مر وجههما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد فهو ان ما عام ومن للبيان والتثليث تصح تعدد الطلاق لمشترع واما وجه قول ابي حنيفة رحمه الله فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما تبارت بعض الثلث **قوله** وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما ذكر شمس الائمة وفخر الاسلام من ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذه الحصن اولا فكذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل **قوله** فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال يحمل هذه الخشبة كل رجل **قوله** فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس باخر اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق **قوله** فلكل اي كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله فيصح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الا الى من ليس بداخل اصلا **قوله** كلا من دخل اي لو قال من دخل في هذا الحصن اولا فله الف درهم فدخلوا عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما ثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة **قوله** وههنا فرق اخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد وقد يراد به الفرد السابق فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون بمجاز السابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل للافراد في الجملة اذ يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة فهي معرفة لكان كل للاجزاء يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل احد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف ويمكن ذلك التصريح بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان الاول ههنا طرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين وكان المراد بقولهم الاول اسم لفرد سابق ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك **قوله** فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان الاشتراط النفل في مسائل التقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بلفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل

واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب بغير تسمية فان كان الداخل واحدا استحق كمال النفل في الصور الثلث اى
من دخل وكل من دخل ظاهرا واى جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة وهذا استحقه الجماعة بالدخول اولا
فالواحد اولى لان الجلادة فى ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شئ لهم فى صورة من دخل وللكل واحد نفل تام
فى صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد فى صورة جميع من دخل لان لفظ الجميع للاحاطة على صفة الاجتماع فاشترط تحقق واحد سابق
بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم فى الصور
الثلث اى من دخل وكل من دخل ظاهرا واى الجميع فلانه يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد مع ان الجلادة
فى دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان فى ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا
معا استحقوا النفل عملا بالعموم الجميع ولو دخلوا افرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا
يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا افرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين
الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع فى الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على
مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد به سبع او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد
مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال
اورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس فى معناه الحقيقى حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة
عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق
كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق فى الدخول واحدا كان او جماعة فيكون
للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بالعموم المجاز وهذا المعنى لبعض معنى كل من دخل والا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه
لو كان جماعة لكان لكل واحد من احادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله
الكل الافرادى يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا
بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير تقييد بعدم استحقاق كل واحد من
الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس
من جهة انه معتبر فى المعنى المجازى بل من جهة انه لا دليل على استحقاقه والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقى
اى اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثانى اى استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان
المجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثانى واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته
وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى **قوله** مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به فى اصول الشافعية
انه اذا حكى الصحابى فعلا من افعال النبى صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار
هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابى العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد ما علم
تحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكى لا الحكاية والعموم انما هو فى الحكاية لا المحكى حضر ورة

ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة اللهم مثل ذلك بقول الصحابي انه صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يفهم انه لا يكون
من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع لا يكون الا بصفة
معينة وفي زمان معين ونحوه انما يثبت به بدليل من الاداة تعميم او قياس ونحو ذلك ثم ولو سلم ذلك فمثل قضى بالشفعة للجار
ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي
صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يعتبر بالمقصود ولا ليس
النزاع الا فيما يكون حكاية عن الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان جعل مثل قول الصحابي قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالشفعة لكل جار غير صحيح لعدم تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل الحسي قضاؤه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران
بل في جار معين فان قلت يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا حينئذ يكون نقل الحديث
بالمعنى لا حكاية للفعل على تقدير بخلاف **قوله** اللفظ الذي ورد بعد سؤال وحادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال والحادثة
وحينئذ ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب ويكون بغير المستقل ولا يكون
كلاما مبتدأ بدون اعتبار السؤال والحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها
مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فيصلح نعم الا انه يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب
اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الاخر ويكون كل منهما اقرارا
في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا **قوله** حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا
في جواب تعال تغد معي يجعل كلاما مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه وغيره معا وبدونه
لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال الباطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل
بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** صدق يعني انه لا نزاع في انه يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان
فيه تخفيفا عليه **قوله** ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم
اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير
قصرلها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كاية الظهار نزلت في خولة امراة اوس بن الصامت
واية اللعان في هلال بن امية واية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد
طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة
فان قيل لو كان عاما لنقلت السبب لما جاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى الجميع افراده على السوية ولما كان لنقل
السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت
الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون
معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث وذكر القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن
السؤال وبيان حكمه وهذا حاصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص

قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مومنة اخرجت عن شيوع المومنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المومنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق عني رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافر يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمومنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمومنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المومنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في القيد هو المومنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد ويجي ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا اذ لا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او اتحد فان اختلف ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحد فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الراس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا في الآخر بالاسلام والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير التتابع لموافقته المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته للمامور به وفي المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة يجوز بمثلها الزيادة على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعة في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه الصلوة والسلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي صم شهرين متتابعين **قوله** لان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة ان الاطلاق

عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه فلا يحمل على المقيد ✣

والتقييد فى السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اى نعم يكون
اولى عند التعارض كما اذا دخلا فى الحكم والحوادث لحادثة ومهنا تعارض لامكان العمل بهما القطع بان الشارع لو قال يوجب فى كفارة
القتل اعتاق رقبة مومنة وفى كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين على انا لا نسلم ان المطلق ساكت عن القيد بل هو
دال على ثبوت الحكم فيه كما سيجئ **قوله** لان التقييد يوجب التغليظ فان قلت الآية انما تدل على ان السوال والبحث عن القيود والاوصاف
المذكورة يوجب التغليظ والمساواة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك
فالتقييد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساواة هو تلك القيود والاشياء المسئول عنها وقد يقال فى وجه الاستدلال
ان الوصف فى المطلق مسكوت عنه والسوال عن المسكوت عنه منهى بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية فى هذا
المطلوب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **قوله** وقال ابن عباس رضى الله عنهما لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابى حجة فى الفروع
فضلا عن الاصول **قوله** وهابت الصحابة قال عمر رضى الله عنه ام المرأة مبهمة فى كتاب الله تعالى فابهموها اى خالية تحريمها عن قيد
الدخول الثابت فى الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا فى التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق
على المقيد فى صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلى لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم فى هذه الصورة **قوله** ولان اعمال الدليلين
واجب ما امكن وذلك فى اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق
لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد فى الحمل على المقيد ابطال للامر الثانى وبهذا ظهر فساد ما استدل الشافعية من ان فى حمل المطلق
على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق فى ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد
يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك من المحامل
مما هو ادون من ابطال حكم الاطلاق **قوله** والنفى فى المنصوص عليه يعنى ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان نفى القيد
ليس تعدية للحكم الشرعى بل للعدم الاصلى وهو عدم اجزاء غير المقيد فى صورة التقييد كما سيجئ فى فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان
فيه ابطال الحكم شرعى ثابت بنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت
الحكم فى المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب شئ منهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس
اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفى ولا بالاثبات فيكون المحل فى
حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم فى المحل سواء وجد القيد او لم يوجد وهو معنى قولهم ان المطلق غير متعرض
للصفات لا بالنفى ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين نعم لكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء
المقيد وانه اى النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد او غيره

وايضا

وبهذا اندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة فى كفارة اليمين لان غاية الامر ان يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمومنة بالنص المقيد والمطلق ايضا ولا امتناع فى اجتماع النص والقياس فى حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المقيد والمطلق فى حادثة واحدة فى الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر **قوله** لان القيد يدل على الاثبات والنفى فى غيره فان قلت هذا صريح فى ان النفى ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فينا قض ما تقدم من انه لا دلالة فى المقيد على نفى الكافرة اصلا وانه عدم اصلى لا حكم شرعى ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر فى السباق والسياق قلت تسامح فى العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلى **قوله** ودلالة المطلق عليها اى على الافراد ضمنية لان القصد منه الى النفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما **قوله** لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده فى المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضى تمكن المكلف من اعتاق اى رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على ان انه لا يجزيه الا المومنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز **قوله** فصل حكم المشترك التامل فى نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه لما كان مبنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك فى معنيه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك فى استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد الجارية والباصرة وغير ذلك وفى الدار الجون اى الاسود والابيض واقرأت هند اى حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز فى النفى دون الاثبات والى يميل صاحب الهداية فى باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامور والتهديد او الوجوب والاباحة

احد معانيه ولا يستعمل فى اكثر من معنى واحد

مسئلة ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رح انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهو معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ثم اختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يمكن لكن ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع لمثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف رحمه الله الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع ح يكون استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزؤه من معنى ثالث هو المراد وهو لا يستلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الاخر اي بشرط انفراده عن الاخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الاخر واجتماعه معه ولا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الاخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فلما لم يمكن الا اعتبار وضع واحد وجب لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صحة الانفراد عن الاخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة والى هذا اشار بقوله ومن عرف وضع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى او لما لقصد الابهام او للغفلة عن الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص اللفظ به وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الاخر وهذه مغلطة ومنشاؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه تخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بحصول المخصص به كما يقال في اياك

تقييد معناه تخصك بالعبادة وفي تيسير الحصال به تخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد

تخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فالمخصم

ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعماله في الاخر وتارة

مع استعماله فيه ويكون المعنى المستعمل فيه في كل من الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه

يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل

واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز

واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام المخصوص

للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد

من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من

المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال

المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله

في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على

انه مناسب للموضوع له للعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا

والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للمجموع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي تناولهما لكونهما من

افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين

مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم

البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم اتصال بينهما

كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه

يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف **قوله** لكن هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحث والتحريض

على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب حقيقة في مثل فلان يصلي فاقرؤا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء

عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا

ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله يرحم النبي ويوصل اليه

من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فاتوا ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه

قوله ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى

رحمة ومن الملائكة استغفار ومن امثالنا دعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف

الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك

لانه الا بمعنى او نافع تحكم قوله الخاص تاول بطريق الانتقال الى الزار ولكن لما قال الاولوان الامر الاوكان

قوله وهذا جواب حسن ثم لما لم يتعرض فيه لا يجاب تجاوز معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني
المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معنا حقيقي او مجازي قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه
ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف فهو مما يأباه الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد
امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا جهة ان يكون في كثير من الناس
بمعنى آخر يخصصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل
اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله لجميع الناس ذكر من في الارض
وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله ايضا لا يبعد وهذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة
لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات
كالسماويات مثل الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر قوله ولا يستحيل
بالنسبة الى البعض لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار انه ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار انه ليس لها
رجوع ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف
لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله
مع ان محكم التنزيل ناطق به ابتنى ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر
المفسرين على انه دال بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم التصريح المعنى
وما ذكر من ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فمم لان معناه ان الكفرة لا يفقهون هذه
الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل لا نسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون قوله التقسيم
الثاني من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة
او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ليس من قسم
الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة واقعا من قسم
المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر
في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة ومجازا من جهة لوجود العلاقة وكان ينقسم
زيادة تفصيل وبيان اخرجه فان قيل الاستعمال لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى
الثاني من جهة الوضع الاول قلنا انما تعتبر الاختلاف على ان المرتجل ما لم تعتبر العلاقة لا مجرد الامر لفظ وجود العلاقة وعدمها

فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لابد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيد بالاستعمال الصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع للشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فاذا اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان بها غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون مجازا وحقيقة لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما يجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحملا على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لابد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له ولا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات القوائم الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح اهل الاصول فانها مستعملة في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسئل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك والتشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب وصفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه ما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره طلب دلالته عليه وارادته منه ومجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح هنا اشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين **قوله** واما المنقول لما كان التقسيم المشهور هو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فمشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي

الاول حقيقة وفى الثانى مجاز مع بيان ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز ومع ذلك
بيان ان الحمل فى المعنى الثانى حقيقة والنقل فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبنى على تمايز الاقسام بحيثية
والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب فى غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين
الموضوع له فينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى فالمعنى
الثانى ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة فى المعنى الاول مجاز فى المعنى الثانى من جهة الوضع الاول ومجاز
فى المعنى الاول حقيقة فى المعنى الثانى من جهة الوضع الثانى كالصلوة حقيقة فى الدعا مجاز فى الاركان المخصوصة لغة
وبالعكس شرعا وينسب حقيقة ومجازا الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من
المنقول اللغوى والشرعى والعرفى والاصطلاحى ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة فى الاربعة الا ان بعض الاقسام
مما لا تحقق له فى الوجود كالمنقول اللغوى من معنى عرفى او اصطلاحى مثلا وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يتصور
منقول لغوى وان كان المعنى الثانى من افراد المعنى الاول كالدابة لذى الاربع خاصة وهى فى الاصل لما يدب على الارض
فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثانى اعنى المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعنى المطلق فاللفظ
حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثانى وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثانى فحقيقة من جهة الوضع
الثانى مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة فى الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة
مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع فى اللغة للمقيد بخصوصه ولا فى
العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة فى الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا
مظنة سوال هو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته فى نقل اللفظ الى المعنى الثانى ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول
المعنى المنقول عنه كالحقيقة ليعتبر مفهومها المصحح لاطلاقها على كل ما يوجد فيه فذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه
المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى اعنى المنقول اليه كالمجاز ليعتبر معناه الاول اعنى الحقيقى ليعرف العلاقة
بينه وبين المعنى الثانى اعنى المجازى فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثانى الذى هو ملازم للمعنى الاول اى ملابس له بنوع علاقة لان
صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين
للمعنى الثانى كاف فى ذلك والثانى يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل
ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده
من حيث هى كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثانى بمنزلة الموضوعات المبتدأة التى ليس فيها اعتبار معنى سابق ان

اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول وللتصحيح اطلاقه على افراد المعنى الثاني فلذا يمكن من الالفاظ بالتسمية لذلك المعنى
الثاني فان وضع لفظ السابقة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالمناسب مرجح في وضع بعض
الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده حسب المفتاح
في وجه تسمية الحقيقة والمجاز قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة
اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان
المراد منهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او
عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل
والمشكل داخل في الكناية لما عرفت من ان هذه الاقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال
من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف
وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه
معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل
لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد ويقصد بطول النجاد
الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي
وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى
الاول ولو في محل آخر واستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف
الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد
به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح
وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد
والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة
جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقيتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال
فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما
بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه يستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا
وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته لا يكون للانتقال الى المعنى
المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع
له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له منافيا ايضا لارادة غير الموضوع له لذلك

[illegible]

قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز قد عرفت ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في عرف بالعقلي
وفي المفرد باللغويين وتخصيصهما بالعقلية ههنا اي جعلهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولهذا وصف
النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو بحسب الاسناد ولهذا اشير في التقسيم الى النسبة
نصا الى ان الحاصل ان الحقيقة العقلية كلام اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي
كلام اسند فيه الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير كقولك انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع
من الملابسة لكونه زمانا له والمراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات والفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب
انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له و هو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب ولا كمات وسواء صدر عنه باختيار
اولا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا ولا يطابق
شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع
البقل اللهم الا ان يقال المراد بعقل المتكلم والسامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا
فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة
التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا في الواقع ولا عند المتكلم
بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل عند المتكلم في الظاهر مثل
نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان الضرب قد وقع صفة لعمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم
بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة
راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند
المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأول ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر
ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل **قوله فصل** قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل
فيه بالمعنى الموضوع له والمعتبر فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطها ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف
والكون عليه والاول اليه والمجاورة والمراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر كالجزئية او بالحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين
في الوجود او العقل او الخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية
والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك
الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه ولو كان حاصلا في ذلك الزمان او في
جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في
العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في تحيز الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وهو ان كان احدهما جزء الآخر فهو
الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما بان يكون احدهما حالا في الآخر فهو الحال
والمحلية او سببا له فهو السببية والمسببية او شرطا له فهو الشرطية والمشروطية ولا يخفى ان هذا التقسيم ضبط للتقسيم عرفي لا تقسيم حقيقي وانما

بين منفى والاثبات بانه اذا المعين المسند حقيقة لعدم فاتنح ان احدهما حاصلا في الآخر فهو خلوه والا فاتيان سبيانه هو النسبة فانه هو الشريعة ردا المنع على الاخير وتسامح في انشاء الكلام باهل التعبير من الايجابات **قوله** اذا اطلقت اللفظ على مسمى مدلول اللفظ من حيث انه يقصد باللفظ المسمى معنى ومن حيث انه يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له الاسم سمى الاسم المعنى فخص بنفس المفهوم دون الافراد المسمى بمفهوم انه يحمل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقم انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالتقرير **قوله** في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وموطن لا يمتنع حصوله له في حال الحكاية اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المص ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول لكان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذا الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ لفظ الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا نكتب به مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واستحضار المشاهدة ثم استعمال لفظ احدهما في الآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم

[illegible] على معنى [illegible] بالتصديق [illegible] ان [illegible] فان اردت عين الموضوع له [illegible] بعدده وهو انواع المجازات فقال

وقد وردت هذا الموضوع ان المعنى الحقيقي ان حصل له اي لذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول جدا اراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له ثم ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له المقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه + اه

بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر المعتصر

وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة

فى جميع الاقسام لا يجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له الثانى
اطلاق الدابة بمعنى الفرس مجاز مع دوام كونه مما يدب على الارض الثانى ان الحصول بالفعل ليس بلازم فى المجاز
بالاول بل يكفى توهم الحصول كما فى عصرت خمرا فاريقت فى الحال فانه مجاز باعتبار الاول مع عدم حصول حقيقة الخمر
المسمى بالفعل اصلا **قوله** فلو اريد ان تريد معنى اللزوم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الحقيقى
بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازى فى الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك فى التصور كالبصير يطلق
على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل منه الذهن الى الاعمى باعتبار التقابل
وكذا بعض الفاظ الى المتصلات باعتبار المجاورة ففى الاول لزوم ذهنى محض وفى الثانى مع الخارجى والتحقيق ان
العلاقة فى اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهنى للاتفاق على امتناع اطلاق الاب
على الابن مع ان بينهما لزوما ذهنيا بل هو تنزيل التضاد منزلة التناسب لاجل التمليح والتهكم كما فى اطلاق الشجاع على
الجبان او تفاؤل كما فى اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما فى اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك
قوله او خارجا عنه معناه ان يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر
لم ينا فى كون احدهما جزء الآخر ولم يتقابلا ضرورة انه اذا كان احدهما جزء الآخر كان الآخر خارجا عنه وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء
قوله او يكون صفة اى اللازم صفة للملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى
استعارة فان قلت فيجعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط فى الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين
جزء للآخر فى المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا الى غير ذلك مما يشير اليه التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع فى اجتماع
العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه فى الغلظ
وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام
بحسب الاعتبار والارادة انها ان اعتبر كون احدهما جزء الآخر او وصفا له او غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون بجامع
داخل فى الطرفين كما بيانه فكيف حصر الجامع فى الوصفية قلنا ان اراد ان اللازم هو الجامع وصف للملزوم
اعنى المعنى الحقيقى وهذا لا ينافى كون الجامع جزءا من الطرفين ثم اشكال انه قيل فالملازم اعنى المعنى المجازى اطلق عليه
اللفظ فى مثل رأيت فى الحمام اسدا يريد به الشجاع مثلا وهو ليس بصفة للملزوم اعنى الاسد الحقيقى فالجواب ان المراد بالاسد
زيد مثلا الذى هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا
بحيث وهو ان اللازم الذى يستعمل فيه لفظ الاسد مجازا انما هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم
اعنى الاسد والحيوان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بشبيه به وانما المشبه به
الشجاعة خاصة ثم يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه والحاصل انه لا يصح ان المعنى الحقيقى ينتقل الى المعنى المجازى

قوله التلخيص من شرحنا يطلب هذه المباحث وتحقيق الجملة في الشجاعة لها لذات حاصل الاسد معنى ان ضرورة العلاقة

واذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز

على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل

ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فاذا كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا

من وجه فرعا من وجه جاز استعمال كل منهما في الاخر مجازا والا جاز استعمال الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة

احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة

عنه في الخارج الا انها في الذهن علة الفاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان

احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع

العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجي والكل اصل يبتني عليه الجزء

في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة

والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا

تسليم لما منعه في صدر الكتاب من تفسيرا وتعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن

الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت

ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان

يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل

احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد او الرجل جزء منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء

فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد

والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث لم يجعل الشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غير فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان

موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونها كاطلاق اللسان

على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الراس

او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المص انا لا نريد بالمستلزم

واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم التابع فالحكما يجعلون خواص

الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال

من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة

والراس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير

لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم

اصلا والملزوم فرعا بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم

اى اللازم لا ما نحن فيه ما يلزم من ذلك اسطوا اريد باللازم ما يمتنع الانفكاك عن الشئ حتى يحتاج الشئ اليه وقد عرفت انه ليس كذلك
قوله المراد بالحلول المتعارف عند الحكماء فى حلول الشئ فى الشئ اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثانى منعوتا كحلول العرض
فى الجوهر والصورة فى المادة كما اشار اليه بقوله انما الاختص بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشئ فى الشئ سواء كان
حصول العرض فى الجوهر او الصورة فى المادة او الجسم فى المكان وغير ذلك كحصول الرحمة فى الجنة قوله واما الاتصالات
يعنى كما يجوز المجاز فى الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز فى الاسماء الشرعية اذا وجد
بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون لفظان شرعيان يشتركان فى وصف لازم بينهما او
يكون معنى احدهما سببا للمعنى الآخر وذلك لما يجئ من ان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع فى افراد المجاز
فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفى التمثيل بالاتصال فى معنى
المشروع والسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السبب
والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك فى معنى
الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال فى معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة قوله
فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعنى انها عقد شرع لاجل حصول ملك الرقبة قوله حتى لو كانت بحيث يترتب على الهبة
تتفرع عليها احكام الهبة احكام النكاح ويشترط فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها النكاح اذ لو
طلب منها التمكين من الوطى فقالت وهبت نفسى منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل
متعين لهذا المجاز لتعذره عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة
قوله الى غير ذلك اى منها الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الزوجين
ولفظ النكاح والتزويج واف بدلالته على هذه المصالح لكونه مبنيا عن الضم والاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة وعن
الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجى الخف ومصراعى الباب قوله ولا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى حتى يلزم
فى لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع فى الشرع لملك المتعة ولقائل ان
يقول خلو معناهما عن معنى الملك مراد لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير
وجوب رعاية المعنى اللغوى لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا فى هذا العقد وهذا لا ينافى اعتبار معنى الملك فى
الوضع الثانى ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر فى العقد
المخصوص بل اعتبر الملك قطعا فنظر الى الجواب انه لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى بحيث يكون موجبه المعنى العلمى

بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد في المعنى اللغوي **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات
ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها تمليك المنفعة وهي لا تكون
سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا يوجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما
يبتلعه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجبه بخلافه مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب
اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك
الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة يكون في يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسها
واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال من حكمي الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره
فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة
لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة **قوله** فان قال الخ تفريع وتمثيل لصحة اطلاق السبب على المسبب اذا كان السبب
علة شرعية للحكم والمسبب كما مقصود منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او
اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فتعتبر في غير المعين وتلغو في المعين لانه يعرف
بالاشارة اليه **قوله** وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت واشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكونه مالكا او مشتريا بالمجموع
وهو اسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب
مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب في الماضي وقيل بل حقيقة وقيل لو كان الفعل
مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب
لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي
هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا بالعقد على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا وماضيا فصار
حقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه بعمل وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب
كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز **قوله** بناء على الاصل الذي نحن فيه هو ان السبب اذا كان
محضا لا يصح اطلاقه على المسبب لا يصح اطلاق المسبب عليه **قوله** فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع
في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما يجيء من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان
قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا
ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع له لاجل الغرض

فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وملك الازالة سبب لملك اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة

الى سبب مجازاة لجهة واليقع الموضوعين لغرض اثبات ملك المتعة كما في اثبات ملك الرقبة **قوله** لا لمنافي الاستعارة لا يصح ان يوصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق مبني عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل في الشرع الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق مبني عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها ومنه عتيق لزيادة قوة فيها فنقل منها في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا مشابهة بين المعنيين في الاثر الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل هو ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد من حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما **قوله** فان المالك سبب فاعل لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يعد من المالك سبب غيرها اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبيل التكلم تصحيحا للكلام على ما سيجي في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ المفهوم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا انما هو ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل وسماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب باخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يظهر فيه نقل شرعي **قوله** وعليه فيه مجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما فسر لا يرد ما قيل على هذا انه حقيقة ان مجازا لحصول العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لمعنى فلا توجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك ورفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لا يصلح لذلك فيما نحن فيه لانه لو جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك تخليصا منه كان اللفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتامل ويمكن دفعه بان العتق ثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك

قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اى لا المفهوم لفظ الاعتاق فليتامل **قوله** فالجواب يعني لا يجوز استعارة
ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب فى الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى فى وجه الشبه كالاسد فى الشجاعة
وان يكون المستعار له لازما كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان فى ازالة الملك
يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الاتصال فى الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول
لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد فهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك
كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه **قوله** فان الاستعارة لا تجرى الا من
طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر فى وجه الشبه وفوات المبالغة فى التشبيه عند
تساوى الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس و
بالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى فى وجه
الشبه انما يشترط فى بعض اقسام التشبيه على ما تقرر فى علم البيان **قوله** وكذا اجارة الحر يعنى لو قال بعت نفسى
منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود لفسد العقد ولو قال بعت عبدى او دارى
منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة
وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدى منك بعشرة شهرا لعمل كذا
انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان
عليه كذا فى الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا لحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة
قوله لا يلزم اى لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد
شهرا بكذا لعمل كذا او لا يلزم منا هذا اشكالا او الا فعدم الصحة لازم قطعا **قوله** ثم اعلم ان فى الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكرنا
من اطلاق السبب على المسبب انما يصح فى البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح فى غيره لانه ليس البيع
والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لملك التعة
الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بينونة لا تحل الملك للنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة
الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل
الاستعارات وهى اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما فى لازم مشهور هو فى احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل

الشرع فيهما بمعنى النكاح مباين بمعنى الهبة والبيع فلكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى ولذا الطرفان
والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان
متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة حاجتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت
من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان
الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون متباينا قلنا ليس الاستعارة في
الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح
لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المعم وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه
يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات
سواء حصل بالمطر او غيره وفيه نظر ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه بهبة او ارث يعتق وعلى ما ذكره
المعم لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي وهو ثابت بكلا
ي ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغاير جهاتهما لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا
ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب احتمال المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك
المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان
تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ
فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر **قوله** واعلم انه يعتبر يعني ان المعتبر
في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمال العرب لا اشتراط اعتبار شخصها حتى يلزم في احاد المجازات ان
ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة
هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم المفاد
وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز استعارة النخلة للطويل غير الانسان للمشابهة وشبكة للصيد
للمجاورة والاب للابن للسببية والابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية
للصحة والتخلف عن المقتضي ليس لقصوره بل لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وذهب المعم
الى انه لم يجز النخلة للطويل غير الانسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اعني ما به امتيازه واختصاصه
بالمشبه به كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها للانسان الطويل قلنا لعل الجامع ليس
مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها واطراوة مثل فيها **قوله** مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة

اى فرع لهما بمعنى ان الحقيقة هى الاصل الراجح المقدم فى الاعتبار وانما الخلاف فى جهة الخلفية فعندهما هى الحكم
حتى يشترط فى المجاز امكان المعنى الحقيقى لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه اولا
نقول القائل هذا ابنى لعبد معروف النسب اتفاقا ان كان اصغر سنه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق
لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقى وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر **قوله** فالخلاف يعنى عندهما الاصل
هذا ابنى لاثبات البنوة والخلف هذا ابنى لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثانى لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا فى
جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف فى تعيين الحقيقة التى هى الاصل ايض ولا يقتصر على
جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون فى الاصل والخلف اى فى تعيين مجموعهما لا فى كل واحد منهما اذ المجاز الذى
هو الخلف انما هو هذا ابنى لاثبات الحرية بلا اختلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية فى الحكم ان الحكم
المجازى خلف عن الحكم الحقيقى فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف
هذا ابنى مجازا فيقع الخلاف فى كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثانى ايض لان الاصل ليس عنده
هذا ابنى حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعنى الحقيقة والمجاز والنزاع
فى ان هذا خلف عن ذلك فى حكمه او فى التكلم به وما ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود
فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التى هى الاصل عنده مغايرة لما هى الاصل عندهما بخلاف التفسير الثانى فانه لفظ واحد
عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين **قوله** فصحة الاصل من كلام المص ولم ينقل جواب الشرط الواقع فى كلام فخر الاسلام وهو قوله و
المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود به وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق
على هذا ابنى لا على هذا حر **قوله** لهما المشهور فى استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى المقصود
اولى وفى استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى التكلم الذى هو اخراج اللفظ من العدم
الى الوجود اولى وذكر المص فى استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد
من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على
صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته فى نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذى لا يمكن صحة معناه الحقيقى
فى كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفى كلام الله تعالى ايض **قوله** لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر
ايض فيما اذا لم يكن فى الكوز ماء فاريق فالبر ممكن باعادة الماء الى الكوز فينبغى ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن
فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا انعقد اليمين فى الكوز انعقدت على الممكن

في الحلف وعند الاكثر يعني تحقق ذلك الطلب عكسا فلا يحنث في اليمين على خلاف ما انعقدت ثانيا فانه لا يمكن قبل الموت وطلب المحال باليمين في المنعقدة
ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان اخذ ولم ينعقد اليمين على ما يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة يحييها الله تعالى
في الشخص بعد الحلف مع العلم بموته لانه على تقدير الحق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر ان يشرب الماء الذي في الكوز من خلق
الله فيه كما يقدر ان يقتل الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى الموجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه
فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم معا **قوله** فاذا تعذر الاول اي كونه مشارا اليه فانه ممتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك
وهي كونه معروف النسب واكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث
اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور هو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من
اطلاق اسم السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي اذا وجدت متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا والنسب ثم اذا
ثبتت البنوة والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا انهم عدلوا عن ذلك لان العتق ههنا لا يثبت الا اذا كان
ثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها بل السبب فالمطلق على مسببه كما مر **قوله** فيجعل اقرارا جواب سؤال مقدر تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام
في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا للانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو انه عتق علي من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل لا يقبل
التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان تعذر البنوة يستلزم لم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا
اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق
علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه عتاق نفذ
عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان
يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم
يتبين انه اراد الاخوة ابا واما قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا
فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرية فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار
على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا
فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني
يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه
فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه ما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بقوله يا حر
قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسمية بحر يجري على لسانه عبدي حر يعتق **قوله** فان الاستعارة
تبع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انها ليست مجازا لغويا بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر
عقلي حيث جعل الرجل اسدا اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز
لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين
متعارفا وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل المخصوص وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في تلك الهيكل

ذلك الشهرة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله
في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في الاستعارة
ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واما ما لا افراد
له الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود
وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص المعهود فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره
المصنف من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار او لا معنا ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال
على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص
بالاسد للانسان الشجاع لا القتال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذي
يستعار او للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا
فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور لنوع اختصاص المشبه به فان وجد ذلك
في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا **قوله** فان قيل حاصل السوال ان هذا ابني من قبيل
زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل التشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني
وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو
استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولودي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج
فيه سوالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل
اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا قائل بالفرق
بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل
الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط
في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند **قوله** اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان
ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة
المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة
مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته مما لا متنافيان **قوله** فهذا يرد بهتان
بخلاف المشبه طرا على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعند هما عدم الاستحالة فان احدهما عين الآخر

قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده في الحسن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان فقد تقرر في علم البيان ان نحو رايت
اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة
بالاتفاق فحينئذ لهم ان من فرق بين الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي بان
الاول المشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي يقصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم
بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بلا اذ فيتصف الخبر بكونه صادقا او كاذبا فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة
الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقصد بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية
فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول المشتمل على قلب الحقائق وجعل
حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف الحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق
الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة ربما تشتمل على
دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمى اسد وتكلم جبريل ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة
على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا
وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول
دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سيما اذا لم يكن قلب الحقائق لو لم
يسلم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب شيء من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته
يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المعترض وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في
هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم ان يطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا
لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ورايت منه اسدا ولقيت به اسدا وتقديرا
مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة وهو لا اعتبار بكونه خبر مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى
حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه فنحو زيد
اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة او نطقت الحال بكذا او نعامة
فلعل لان المشبه متروك بالكلية والمراد بالحال التي شبهت بمنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا
ابعد من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الخبر بالمشتق ولان مبنى على التشبيه
السبب بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول
يسمونه مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بعضهم الجمهور لكونه مقابلا في المشبه
المتروك والمراد الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي بل لا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه بل قولهم زيد اسد على اي مجري حامل الطير عرة عليه اكثر
لكنه قد يجعلنا ذلك في شرح الملخص فيه معناه اي معناه موضع من ... كالا ان نترك المشبه ويطلق عليه اسم المشبه به

الذي اورده في الحسن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان ... ان زيد اسد على ... الجواب ... الاستعارة ... في خبر المبتدا ... قلب الحقائق ...

قوله

قوله مسئلة المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع
المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح
انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية و
قد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو
المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة
دون المجاز ويكون المجاز ملغى ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد به المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان
المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد به الضرورة من جهة
المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض ستذكر مع القدرة
على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف
الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز
واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع
بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة
بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ
وارادة المتكلم فبعد الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة
ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر فيه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي
هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس
بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول
بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع
بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم
على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما تصح
الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانا بيانه بعض المسائلة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام
على ما مر **قوله** مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم عرفا فيما يدل
على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب ذلك الاستعمال
حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده
فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ
ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع
او الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ

بالنظر الى ما استعمل مجازا وحقيقة اذ فرع استعمال المشترك الى معنييه قول حقيقة وموضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك
ممن جوز ذلك يجوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم
انما هو المعنى الثاني بل يقال المعنى الحقيقي جزء مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول ذلك
مشروط بان يكون الكل موجودا ويختص بالاسم واحد لا انما المجموع بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع
المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وما جمله لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض
ولفظ الانسان على الادمي والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون
على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يجعل كشف
الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والمعنى المجازي بمنزلة التعدية عن المحل والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون
مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع
ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس
للشخص فيمتنع استعمال المعنيين حقيقة لاحدهما ومجازا للاخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريقي الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء الشخصين ثوبا واحدا
في آن واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ
بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت قرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين يرمي احدهما ويفترس الاخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع
حينئذ بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقرار
وحلول في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل
منهما تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي [illegible] القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان يدل المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة
المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اي الذي حصل المعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك محل النزاع
ولئن قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع
له هو المعنى الحقيقي وحده والقرينة انما تجب على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق
القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريقي الملك والعارية محال شرعا وحصول
اللبس في مكان واحد يلبسه كل منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا
وتشبيها للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين وانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند
ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريقي الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير
الموضوع له قوله فلا يتحقق اورد في المتن فرعين من فروع الاصل المذكور تنبيها على انه اذا تحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى
او لامستم النساء اريد بها الوطي عند اصحابنا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود فعنده المراد
بها المس باليد ولا يصح التيمم للجنب قلنا اراد الاجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوزنا

تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطى يخالف تيمم الجنب والمس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نم ان مثل
ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون لو رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته
واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في المفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بطريق المشابهة في مخامرة العقل
واثبات الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطى وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر
العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وهي مفقودة ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث
واما في نسبة كما اذا اوصى لمواليه وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص
معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا يقال مكتوب زيد لما يختص به باعتبار مكتوبيته مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة بكون زيد سببا
لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة للمعتق سواء اعتقه الاصل وغيره فليس بمجاز في معتق المعتق على ما توهم من ظاهر عبارته وانما سمي
المعتق الاول اسفل لانه اصل والفرع عال للاصول كاغصان الشجرة والاظهر انه سمي اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث يسمى المولى
الاعلى **قوله** وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابناءه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه
وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان
له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده
فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة
بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار آمنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء
ينبغي ان لا يدخل الامان بنو الابناء عند ابي حنيفة كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده كما في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان
اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو يبنى على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهات واسم
الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق
الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على الاباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة
فلا يخلون للدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات
يتناولهما **قوله** والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى
الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده في خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى
قولا وليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع
القدم ولفظ ينام ليس على الحقيقة كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت
اراد انه من افراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت
قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في
الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقته اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كذا ذكر
قاضيخان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن الدخول مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول

قوله ای ذاده ای یکون الدار مضافة الی فلان نسبة السکنی بدلالة العادة وہو ان الدار لا تعادی ولا تہجر لذاتہا بل لبعض ساکنہا
الا ان السکنی قد یکون حقیقة وہو ظاہر وقد یکون دلالة بان یکون الدار ملکا لہ فیتمکن من السکنی فیہا فیحنث بالدخول فی دار
یکون ملکا لفلان ولا یکون ہو ساکنا فیہا سواء کان غیرہ ساکنا فیہا او لا القیام دلیل السکنة التقدیری وہو الملک صرح
بہ فی الخانیة والظہیریة لکن ذکر شمس الائمة انہ لو کان غیرہ ساکنا فیہا لا یحنث لانقطاع النسبة بفعل غیرہ **قوله** فاذا تعلق بفعل
ممتد ہو ما یصح تقدیرہ بمدة مثل لبست الثوب یومین ورکبت الفرس (او بالخلاف) قدمت یومین ودخلت ثلثة ایام وفیہ
اشارة الی ان المعتبر فی الامتداد وعدمہ ہو الفعل الذی تعلق بہ الیوم لا الفعل الذی اضیف الیہ الیوم وذلک لان الیوم حقیقة
فی النہار ولا یعدل عنہ الا عند تعذرہ وذلک فیما اذا کان الفعل الذی یتعلق بالیوم غیر ممتد لان الفعل المنسوب الی الظرف
الزمان بواسطة تقدیر فی او بدون ذکرہ یقتضی کون الظرف معیارا لہ غیر زائد علیہ مثل صمت الشہر فیدل علی صوم جمیع ایامہ
بخلاف صمت فی الشہر فاذا امتد الفعل امتد الظرف لیکون معیارا لہ فیصح حمل الیوم علی حقیقتہ وہو ما امتد من الطلوع الی الغروب
واذا لم یمتد الفعل لم یمتد الظرف لان الممتد لا یکون معیارا لغیر الممتد فلا یصح حمل الیوم علی النہار الممتد بل یجب ان یکون مجازا
عن جزء من الزمان لا یعتبر فی العرف ممتدا وہو الآن سواء کان من النہار او من اللیل لیحسل قولہ تعالی ومن یولہم یومئذ دبرہ
فان التولی عن الزحف حرام لیلا کان او نہارا ولان مطلق الآن جزء من الآن الیومی وہو جزء من الیوم فیکون مطلق الآن
جزءا من الیوم فیتحقق العلاقة وکلام المحیط مشعر بان الیوم مشترک بین مطلق الوقت وبین بیاض النہار الا ان المتعارف استعمالہ
فی مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا یمتد وفی بیاض النہار اذا قرن بفعل یمتد وہو استعمال الناس حجة یجب العمل بہا فان قلت
وقد وقع فی کلام کثیر من المشائخ ما یدل علی ان المعتبر ہو المضاف الیہ حیث قالوا فی مثل انت طالق یوم اتزوجک او اکلمک
ان التزوج او التکلم لا یمتد وکذا وقع فی جامع الصغیر والبیان والہدایة قلت ہو من تسامحاتہم حیث لم یختلف الجواب لتوافق
المتعلق بہ والمضاف الیہ فی الامتداد وعدمہ اما اذا اختلفا مثل امرک بیدک یوم یقدم زید فقد اتفقوا علی ان المعتبر ہو المتعلق
بہ الظرف لا ما اضیف الیہ حتی لو قدم لیلا لا یکون الامر بیدہا لان کون الامر بالید مما یمتد فان قلت التکلم مما یقبل التقدیر بالمدة
فکیف جعلوہ غیر ممتد قلت ممتد او الاعراض انما ہو تجدد الامثال کالضرب والجلوس والرکوب فما یکون فی المرة الثانیة
مثلہا فی المرة الاولی من کل وجہ یجعل کالعین الممتد بخلاف التکلم فان المتحقق فی المرة الثانیة لا یکون مثلہ فی الاولی فلا یتحقق
تجدد الامثال فان قلت کما ان الیوم ظرف للفعل المتعلق بہ کذلک ہو ظرف للفعل المضاف الیہ فیجب ان یعتبر امتدادہ وامتدادہ
وعدمہ بعدم امتدادہ فیحمل علی الآن عند عدم امتداد المضاف الیہ قلت ہو ظرف لا من حیث المعنی الا انہ لم یتعلق بہ بتقدیر
فی کما فی صمت الشہر حتی یلزم کون الظرف معیارا لہ فالیوم یقدم زید بمنزلة الیوم الذی یقدم فیہ زید والیوم مرکب مجموع الیوم

يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل نصية لا ضمنية فتعلق لفظا ومعنى لا مقصورة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السوال فكانه قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا اليوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم نصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين نصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد نشأ الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل **قوله** لانه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة وأكل ما في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رح واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يبتلعها او يمضغها في الفم فيمضغها **قوله** لله علي صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام وهو غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي يأتي عقيب اليمين والمسألة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف رح الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتاخر يمين لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي صلى الله عليه وسلم مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف رح الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت لان موجب النذر

[illegible marginal notes]

لزوم النذر كالنذر هو جائز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ
على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل
على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام والتعبير بذلك مجاز ففهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ
مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من
لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة في النذر لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما بين غير مرة
ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط
بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل الشيخ في تحرير البحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي
معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا اولا **قوله** ويمكن ان يقال
في جواب هذا الاشكال يعني حل الاشكال المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم
فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحققت ارادة المعنى الحقيقي والمجازي
معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكأنه لم يرد الا المعنى المجازي
قلت فحينئذ لا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع
في خاطر المصنف على سبيل التوارد والا فقد نقل صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة
في محل اخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور
يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف
شرى القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة ان كلمة لله تقدم
بمنزلة باسم كما في قول ابن عباس رض دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة علي نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق
في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة
بل في كلمتين **قوله** سند لابد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء
البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو رأي ائمة الاصول **قوله** وعادة ليشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال
العادة في الافعال والعرف في الاقوال **قوله** كيمين الفور وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت
به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن **قوله** كقوله تعالى واستفزز اي
استزل او حرك من استطعت منهم بصوتك ودعائك الى الشر فهنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب للايجاب عقلا وهي كون

الا بر تعالى ولذا حسن نسبتها الى ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه فعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن
المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الالات والاسباب **قوله** كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر هذا الكلام حقيقة فى التخيير
والاذن لكل احد ان يختار اى الامرين شاء لكن قوله وانا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بالمخير
فيه والماذون فيه فهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار وحقيقة الامر لا
بقرينة من شاء اذ المتعين الايمان شرعا من شاء وانا قائل فيه دلالة الفعل وقوله انا اعتدنا الاية فان قيل كيف يصح جعل القرينة
التى هى لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التى هى خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام
فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم اولا والثانى اما ان تكون لفظا
اولا واللفظ اما ان يكون خارجا من الكلام الذى وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالة على المنع عن
ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراده وخصوصه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكاتب من افراد
المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاول وهذا الذى يسميه فخر الاسلام
حقيقة قاصرة وذهب المصنف فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا
او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما لدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثمه ما يختص بالافعال دون الاقوال
والثانى ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية لبعض الافراد وذكر ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة فى الاولين عقلا وفى
الثالث والرابع والخامس حسا مع العرف فى الخامس وفى السادس عرفا وفى السابع شرعا فلهذا اعاد لفظ نحو فى السابع
اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف **قوله** الاعمال بالنيات روى بصيغة انما
وبدونها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى فى ايجاد الفعل فلو سقط فى الماء فاغتسل او
غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد الاعمال
حكمها باعتبار اطلاق الشئ على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية والاثم فى الافعال
المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على
صدق العزيمة وخلوص النية فان وجدت وجد الثواب والا فلا ومبنى الثانى على وجود الاركان والشرائط المعتبرة فى الشرع
حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما
بحسب الوضع النوعى فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعى فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله
على احد النوعين فحمله الشافعى على النوع الثانى بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبى عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة
والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة
على النوع الاول اى ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون
النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثانى انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية
اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم

نحو العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند فقد الثواب لا يبقى الصحة فالوجه ان كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه منافيا للصلوة لا يفتقر كما ذكره العلامة وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا فلا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا للمعانية واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي رح على ما سبق ولو سلم فلان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف رح عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال التي جاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتاخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والاثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سببه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك مما يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ **قوله** ونحو لا ياكل حالف لا ياكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحمل الكلام عليه فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يوكل كالرمان فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البير فان كانت ملاى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصله ان في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاض او لم يخض **قوله** وكالاسماء المنقولة فان في اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كما على او شرعا كالصلوة **قوله** ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة والدالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البير لا يقال ينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى الابعد كالاقرار لانا نقول المعتد

اى عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل

بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذى هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة

كما هو الواجب **قوله** ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لابد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت

عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة فى المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون

قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز

اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اى غالبا فى التعامل عند بعض المشائخ وفى التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا

فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح

فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة

لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال فى حد التعارض وهذا مشعر بترجح

المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة او لا وفى كلام فخر الاسلام وغيره

ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما فى مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا

ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى جهة خلفية المجاز فعنده لما كانت الخلفية فى التكلم كان

حكم المجاز بعمومه حكم الحقيقة اولى وعندهما لما كان فى التكلم كان جعل الكلام عاملا فى معناه الحقيقى اولى

قوله او معروفة النسب الاصغر هذا لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والافى الاصغر المجهولة النسب

ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كما فى الاسرار والمبسوط **قوله**

بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب

البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء للمعتق

مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت فى

وسعه فيجعل هذا ابنى للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتى فمعنى التحريم الذى

هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل

وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته

فلا يصح استعارته ولو قيل ان التحريم انما هي في وسعه لا يصح للمجاز والذي يصلح اللفظ له هو ما يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ
قال قيل فاللازم لقولنا رأيت اسدا هو شجاعته لا سبعيته فكيف يصح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيها معنى وجه له
يصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام من ردية من التصرف بخلاف التحريم على ما بينا **قوله** واعلم ان الاستدراك انما كون انما
هو على ما اورده المص من تقرير فخر الاسلام هو اصل عبارته في كتابه المشهور لانه قال في الاصل صاحبنا منه تعذر اثبات الحقيقة
مطلقا لانه يستحق من اشتهر نسبه منه وفي حق المقر متعذر اثبات الحقيقة ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح
معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي
بيناه اي بيناه يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من
المقر وينتفي من غيره وهو باطل لان النسب اشتهر من الغير ولا تاثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر
وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما لمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولو ثبت لموجبه بناء
على اشتهار النسب لا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم تبعية وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف
للملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في
بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المص من الترديد القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك
ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فتبين تعذر
التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واكده وانما وقع للمص ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله في
حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما اخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن الترديد القبيح لانه لا يقال
قوله ايضا مشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايضا
كما تعذر مطلقا **قوله** والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ
مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق
لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع تبعية على انه مدلول التزامي فتامل هذه يعني اذا اريد به انها محرمة علي كان ثبوت الحرمة
مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه
مجازا فدلالته مطابقية لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك انما تتحقق التضمن والالتزام
اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء او اللازم في ضمن ذلك وتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع
له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء او اللازم في ضمن الكل وللملزوم سواء ثبت الوضع النوعي
او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه متوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في
الجزء والملزوم في اللازم هو امر خفي على المصنف وهو الاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام
لا مطابقة **قوله** اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تشبيها وتمثيلا وترشيحا **قوله** فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابلا
العذوبة لركيك وانما ابقاه بالوحشي الذي هو ينفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن رسم التفصيل في قوله

ولذا

ولان المجاز يكون اعذب منه فيقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالتحقيق فيجب ان يجعل من
قبيل توهمهم الشنار ابرد من النيف العسل احلى من الخل **قوله** واصناف البدائع اى المحسنات البديعية من المقابلة
والمطابقة والتجنيس والترصيع ونحو ذلك فانه ربما تتاتى بالمجاز وتفوت بالحقيقة فيدخل فيها السجع ايضا وقد ازده بالذكر
قوله او مطابقة تمام المراد بهذا وبلطف الكلام ايضا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظ لا ينافي
ذلك وذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه
بالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة الكلام تمام المراد وفسره بان المراد هو اداء المعنى بكلام
مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات
الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويهما في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية
والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد تادية المعنى بالعبارات
المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات
اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه البعض وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي
معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد
باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العالم بالوضع من دلالة
لفظ الشمس والنور ولو مع القرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ
المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له دون المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى للاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا
حاجة في شانه الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا **قوله** فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال
والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم تبعية في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال
او الحال ناطقة بكذا التشبيه لدلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يوخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى
دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق
دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام نطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة
التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحروف وتجري فيه الاستعارة
ثم تبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحروف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية

فصل في الاستعارة التبعية

دال ابتداء الغاية وفي الظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فيه وليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وما هي
متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كما في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت
على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به
فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها للمشبه العلية بمنزلة الاسد
المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الا ان المصنف اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل مستعار للتعقيب لكونه لازما للتعليل
فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار
لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة فاطلق اي تعقيب كما يقع
اسد على زيد باعتبار كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت
اي جعل الموت كأن الولادة علة له فيكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان هنا
اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة يكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال
اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية
وان كانت باعتبار تعلقها علة للعلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود
كالجلوس على السرير مثلا يتصوره اولا فيصير علة لاقدام النجار على اتخاذ السرير لكنه في الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام
معلولا لما قبله متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان
يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه وتعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها فيقال عقبته
اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المصنف تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام يدل على ان مجرورها
علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتأديب ام لا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام
انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كان بسبب اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة
من حيث هي لا تقتضي الترتب على شيء وانما تقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير
لترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية **قوله** وهي في
الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة **قوله** وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني
بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى
الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز
او اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة ولفظ الاقسام اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء
لا شبهها من الحروف وتسميتها حروف المعاني مبني على ان وضعها لمعان تميزها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت
منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني

قوله الواو لمطلق العطف اي لجمع الامرين والتشريك بينهما في الثبوت مثل قام زيد وعمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك رحمه الله ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجد استعماله في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك بعدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاء زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما ان لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامراة الا ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح الكلام في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا مترتبا ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب **قوله** فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون لسلب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بينا من انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اي لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وم يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وحينئذ يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان يقدر في الكلام افعال متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس ايضا الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الآية على انه يجب السعي عقيب النداء من غير تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي **قوله** واما في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رضي الله عنهم بايهما نبدأ فقال النبي صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به فهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي عليه السلام ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي صلى الله عليه وسلم بالاجر له من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله

الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة ذكره [illegible] في مواضع استعمالها [illegible] يعني الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يكون جاءني رجلان ولا يكون جاءني رجل وامراة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقران فان كونهما من الشعائر لا يقتضيه اي الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله يدل على ان البداية بالصفا توجب لبدائتهم [illegible] لكن تقديمه في القران لا يفيد الوجوب كالتقديم اولا [illegible]

[illegible] ان [illegible] الوجوب [illegible] فيقتضي الا [illegible] الترتيب في [illegible] بدا بالتقديم [illegible]

ويه الا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقديم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عليه السلام
اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر
بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما وزعم البعض
لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة رح والثلث عندهما فزعم البعض
ان مبنى هذا على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تقع الثانية والثالثة لفوات المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع
الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة
او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب
عنده او للمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في مثل انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلاث في مثل انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان التعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل
التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة
في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون
الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل
وعندهما بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي انتظمت بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة
وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل متعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله توقف الاول على الآخر فلا يكون فيه
تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما
هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف
الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف
هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا ههنا الا ان
المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق
الوقوع ويقرب من ذلك ان يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل هو عرضة ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف
الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب
تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان لنا في هذه الوجه وقولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الميزان
والاسرار **قوله** وان قدم الاجزية ليصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهما لا لانه للمسألة وان يكون من تتمة
كلام ابي حنيفة رضي الله عنه فرقا بين تأخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع **قوله** بغير اذن مولاهما
اذ لو كان باذنه لنفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق **قوله** فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا
قوله لا حاجة الى التقييد اي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام رحمه الله لانه محل الحكم توقف النكاح

على رضاء

على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا **قوله** اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف رح وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا او يتوقف **قوله** وبعض تلك المسائل يختلف ذكر في الجامع انه لو زوج رجل امتين من رجل برضاهما في عقد واحد وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احدهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح المعتقة على اذن الزوج ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احدهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان اعتق احدهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحدهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف وواحدهما لا يملك الاجازة والرد في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه يستفيد من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة **قوله** بطلا اي نكاح هذه ونكاح هذه **قوله** فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان في الانشاءات يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا **قوله** سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث اخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن وتجب السعاية ولو كان له مال اخر ويخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث **قوله** لم يبق الثانية محلا للتوقف اي لم يبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال للتوقف لانها تصير محلا لان ينكح بعد صيرورتها حرة **قوله** ولا يعتق من الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابي حنيفة رح يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية ويستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون اخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق

في الاثنتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقا معا وصح نكاحهما

اذا كان جزءاً ومفردة من جملة سكت قوله وقد يدخل حين تلتبس الجمل المتعاطفة بالواو ووقعت في موقع
خبر المبتدأ او جزاء الشرط او نحو ذلك فانه لو لم يعط الجمع بينهما في ذلك التعلق والا فالواو لا يفيد الجمع بينهما في حصول
مضمونيهما اذ بدونها احتمل الرجوع عن الاول والاضراب فالزيادة على ذلك من اعتبار بعض القيود
الاولى في الثانية وبالعكس مفوضة الى القرائن والواو لا توجبها ولا تدل عليها **قوله** وان تجب هي اذا افتقر الآخر
الى الاول في الحكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف
المفرد ولا حاجة الى التقدير في الثاني **قوله** لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة **قوله** او بتقدير
مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف هو المعروف بان للتأمل لا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو
جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المعنى مستفاد من جاء الذي كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف
المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء **قوله** لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احد
اركان الدين ولان المزكي يعمل لماله خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله تعالى ولا بد في العبادة المحضة
من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له النيابة عنه باختياره وهو معدوم في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد
يقال انه لو لم يكن اهلا لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة
عليه دفعا للضرر بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لان فيها معنى المؤنة **قوله** لا يمكن اداء الولي عنه بمعنى عدم لزوم
العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتأدى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة
من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهو لا يوجد في الصبي **قوله** فدليل المشاركة في الجزاء فانهما جزاء القذف
فان قلت لم ذكر كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء القذف وجعله الامر كذلك فان ذلك الانسان تألم بكلامه وعدم قبول شهادته في حقيقته بمنزلة الضرب
مناسب لانه الحق للقذف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي صدر منه جريمة القذف كقطع اليد
في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه لجميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام بالقلب وقوله ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم لما وقع في النظم من الابهام ثم التفسير
قوله ودليل عدم المشاركة في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل الزوال الكاف

ان اولئك يجب ان يكون عطفا على جملة الاسمية اعنى والذين يرمون لم رتبة تحت الا اولان عطفت الخبر على الانشاء او بالعكس شيء منها بسلامت الاغراض وايا ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة انما في خطاب الجماعة كقوله ثم عفونا عنكم من بعد ذلك سيما على التحقيق ان والذين يرمون ليس مبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اى اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ويتوهم ان والذين يرمون مبتدأ انما يصح بتأويل الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأى الاكثر وحينئذ يصح ان لا يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون **قوله** وثمرة هذا تأتى من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا **قوله** وقد تدخل على المعلول يعنى بالحقيقة جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك فنا سبب ان قلت لا شك فى ان العلية والمعلولية فى وجود الشئ والازدواج فى غيره بها والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه فى الوجود فكيف يتصور اتحادهما فى الوجود قلت تسامح فى ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالسقى يحصل بمجرد وضع الماء فى حلقه او صبه فى حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الرى ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابنى من اهلى قالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه فى معنى الارادة اى اراد النداء واردت جدالنا فتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعير الفاء المجرد التعقيب التاخر فى الرتبة **قوله** لن يجزى ولد والده يعنى ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت فالفاء ههنا لمجرد التاخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق **قوله** فهو حر مع الفاء يقتضى القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اى اذا كان كافيا فاقطعه **قوله** وقد تدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهى شائع مستفيض فى كلام العرب بمعنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب سابق على السبب لا متعقبا اياه تكلف القوم لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليها باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذى هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التى دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التى دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى فى مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بترك الذنب لكونه تعالى يرى الى غير ذلك وانما العلة غائية للاخبار بذلك ثم ليس العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخل عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار **قوله** اد الى الفاء فانت حر يعتق فى الحال بخلاف اد الى الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تاديته الالف هذا معنى كون الحال قيدا للعامل اى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا

على حصول مضمون العامل فينقطع بأنه لا والمراد لو فات اي وانت راكبة لا على كونه راكبا عامله الاتيان وقد توهم
بعضهم انه يجب تقديم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا فيلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب
اي كن حرا وانت مؤد الى الفا او هي حال مقدرة اي ادالي الفا مقدرا الحرية في حال الاداء او الجملة الحالية قائمة
مقام جواب الامر اي ادالي الفا تصر حرا او الحال وصف فلا يتقدم الموصوف كالحرية متاخر عن الاداء **قوله**
يقع الاول اي في الحال لانه وان وجد في اخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما
واحدا متوقفا اوله على آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منها بمنزلة كلام منفصل عن الآخر **قوله** كانه قال
ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لم جعل ثم بمنزلة السكوت فلا رجح
تقدير الواو ولم جعل اي في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما ثم بها ان دل على المتبادر فيصير كانه قال فان
من غير عاطف ولا مبتدا ثم لا يثبت به شيء قلت ثم يشتمل معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي
بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات الشركة في الحكم بخلاف التعليق
بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق
الثاني والثالث **قوله** وانما جعل ابو حنيفة التعليل المذكور بعض الاثار وما ذكره غيره من ان المطلق التراخي
ينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا والجر دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها في الحكم لعلم الخبر والانشاء
قوله كان التكلم متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع
الانفصال **قوله** بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه اذا انضم اليه
لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام
الاول باطل وغلط بيان ان اخباره كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول
وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع اولا من الغلط وبالجملة توهم اي في كلام الله تعالى يكون للاخذ
في كلام آخر من غير رجوع وابطال **قوله** ولهذا قال زفر رحمه الله اي ولكونها للاعراض يلزمه ثلاثة الاف لانه

لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم تكن للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف اول الكلام
على آخره فلزوم الثلثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد
يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله فكانه قال له علي الف ليس معه غيره ثم تدارك في ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف
الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل له علي الف
درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع **قوله** بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه
من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني
والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان
دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب
تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام رح انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من
قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني
بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحالف بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك
الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو مما لا بد له من النقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين
عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله
لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة
لا نفس الشرط والتعليق **قوله** لكن للاستدراك اي التدارك وفسره المحققون بدفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل
ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجي عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم
ان زيدا جاءك دون عمرو وفيها الجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب
ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون
ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول او الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا
من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر **قوله** وهي بخلاف بل ذكر النحاة
انها في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث تختص لا بما
بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم بل اعرض
عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول
بل الحكمان متحققان وفيها اخباران احدهما النفي والآخر اثبات وقد يقال ان موجبها بل وضعها نفي الاول واثبات الثاني
حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجي زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في
حكم المسكوت عنه **قوله** لكن بعرف في كتب الاصول لكنه بعمرو وغيره الى العاطفة ولم يغيره في المسألة الثانية تنبيها على انه لا فرق
في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج

جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون رد ابل تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له
الف درهم وديعة فالمص عدل عن ذلك لانه لا يصح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكره من المجاز
بل الاحتمال سواء وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما قوله من الكلام
فيصح موصولا حتى لا يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا تراخيا لان النفي لم يصير رد الاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بكر والاخبار
قوله وعلى هذا قالوا اي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت
الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد كان اقرارا وتكذيبا لا انه لم يكن له قط ومعنى قوله فكان لزيد بالبيع بكر الدار اي ادفعها
الى بعد القضاء بمعنى هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك
بالنفي وهو بيان تغيير فكانه تكلم بهما معا فثبت موجبهما معا وهي نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما يحتاج الى اثباتهما
معا لانه لو حكم بالنفي اولا انتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان الملك للغير فلا
يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين ثبتت بتوقف اول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا ينفصل
بعضها عن البعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من ان النفي هنا لتاكيد الاثبات عرفا فيكون الحكم للمؤكد لا حكم النفي
فكانه اقر وسكت وانه في حكم المتاخر لان التاكيد يتاخر عن المؤكد وان بالمقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل
عليه احترازا عن الالغاء وانما قيد الحكم بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه يرد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على
بطلان الدعوى والبينة والحكم **قوله** ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على المقضي
له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب
شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو ولازم لنفي الملك عن
نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد بمقتضى العطف ولازم الشيء متاخر عنه ومع معه فيكون قوله ما كان لي قط مستلزما لامرين احدهما
ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يصح والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على النفس فيصح وبقوم مقام عليه
حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن بكر قيمتها **قوله** ثم ان التسق اي انتظام وارتباط والمراد هنا
ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف
ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو كاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث
يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون غير تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق ولا اتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن
كما في قولنا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطاء في السبب حتى نفي الغرض واثبت النصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا

قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمأتين لانه نفى اجازة النكاح من اصله فلا معنى لاثباته بمأة او مأتين وانما يكون متسقا
لو قال لا اجيزه بمأة لكن اجيزه بمأتين ليكون التدارك فى قدر المهر لا فى اصل النكاح فلا يبطل صرح بذلك فى جامع قاضيخان
وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفى فى الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله
بل ربما يفيد اثباته بقيد القيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمأة واذا ابطل لم يبق شئ
حتى ينعقد بمأتين قلنا هو نكاح مقيد والبطال الوصف ليس ابطالا للاصل **قوله** او لاحد الشيئين فاذا كان مفردا
يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كان جملتين يفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها فى
الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما
يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجئ احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما
ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له فى ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل انا او اياكم
لعلى هدى او فى ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا
ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا المتبادر الى الذهن عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع
الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب
بانه شاك فى تعيين احد الامرين **قوله** بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاد فى الامر
للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما فى قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فان معنى
الامر اى فليكفر باحد هذه الامور والمشهور فى الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع فى التخيير الجمع ولا يمتنع فى الاباحة لكن الفرق
ههنا هو انه لا يجب فى الاباحة الاتيان بواحد وفى التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز لعارض الامر
كما اذا قال بع من عبيدى هذا او ذلك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب
بالامر واحد كما فى خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة **قوله** انشاء شرعا
لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء
تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة **قوله** ويكون هذا انشاء لان الايجاب للاول انشاء
وانما نزل فى مبهم لا فى معين فلا يمكن اثباته فى غيرها او جبه العتق وانما تحقق فى المعين بالبيان فيكون فى حكم الانشاء **قوله**
ايهما تصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل **قوله** وقلنا ذكر الاجزية
مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيعتبر مقابلته

احتطوا بثبابته باحتف بحراره وبعكس فسلا يجوز العمل بتحيير النقض من الاية بنوع فيحتاط لهذا المذكور في معرض الجزاء اشئ انواع الجناية
للمفاوتة المعلومة عادة فيجب بما يقتضيه المناسبة على ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع
ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء ناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم
ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء
مسلما هدم الاسلام ما كان منه من المعاصي في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي
والمعاني ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان
كل واحد كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد فكيف حد وا
بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم
فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه قوله من قتل واخذ المال صلب استدل ابو حنيفة رح على اختصاص الصلب بهذه الحالة
بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع
ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة وتحتمل التعدد
من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيعطى حكم السببين وقد امر النبي عليه السلام العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وا
تركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ففي بعض الروايات ان من اخذ المال
وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فيسقط الاحتجاج به وعندهما تعين الصلب عملا بظاهر الحديث **قوله** ولهذا اي ولكون
او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال هذا حر او هذا اشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت شي
لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما لا التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة
غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على
المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه
يعتق بالنية وقال ابو حنيفة رح لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام والعبد ال
المعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يعتق
عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك **قوله** ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا عطفا
الثاني بأو والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين يعتق ايهما شاء لان موقع الكلام لايجاب العتق في احد الاولين
وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام اي احد المذكورين بلا تعيين وقيل
انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف
التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول وبالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده ولا بالثالث
وحده فقال المصنف هذا يحتمل الا ان ما ذكرنا ارجح توجيهه بعض ما خطر ببالي ان الاول ماخوذ من كلام مستقل لانه حيث قال الخبر المذكور
في الكلام مفرد وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ لا يقال الاثنين حر بل يقال الواحد حر والاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر اخر مخالف له لفظا لان العطف للتشريك

في الثاني كما لو ... ثبت حرية الاخر ... مسئلة الاعتاق ثبت حرية الاخر ... بخلاف مسئلة اليمين فان غير مستقيم ونذكر فيما بعد ان قال لا اكلم هذا او هذا وهذا
ذلك ... مسئلة اليمين فلا يصح ما ذكره سببا للامتناع لان التقدير حينئذ بالمذكر ايضا كما في قولك منه جاءني عمرو وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك
راض والراي مختلف حيث المصنف هو سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول يجري في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا فيقتضي كلام شمس
الائمة ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا وهذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا
مراد هذا او هذا وللقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هما او هذان مراد بل هذا مراد او هذا وهذا مرجح يكون الخبر مثل المذكور
يلزم ما ذكره ولو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا مراد او هذا
وهذا تكميلا للجمل الناقصة بتقدير مثل ان الجزء القائم بحكم تعارض قرينة الاخر كما في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف
عليه كواحد بحسب الوجه الثاني لا نسلم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا لا ينافي التغيير بوجه ما
بل بوجه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان الاول بخيار الناسي وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس ذلك بل يجب
اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين **قوله** واذا استعمل في النفي خبر كان
او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى
ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما
للواحد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع
وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان او لاحد الشيئين وان مثل ضربت زيدا او عمرا في معنى
ضربت احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم
غير معين قال ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احد هؤلاء او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بما في الجامع الكبير وهي انه
لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احدكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم
الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يعم بشيء من دلائل العموم فكذا بعد وقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم لوقوعها
في موضع النفي بكلمة او فانها قد تفيد العموم لوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او باحد منكر غير مضاف كما ذكره بعضهم الا انه لا يصح في الايجاب
على ما صرح به ائمة اللغة **قوله** فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف
الثاني بأو على الاول والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا او لا هذين فيحنث بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني او بالثالث
وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للاقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف
مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح **قوله** الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهي
لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لانتفاء احد النقيضين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكره جار الله
في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة
اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى
انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا التي لم تقدم الايمان ولا كسبت الخير في الايمان لانه اذ نفي الايمان يكون نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله

... علت لا ... الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي اي لا ... بانه لا يكون للاجتماع ... في النفع ... على ان المراد احدهما ... بان لا يكون ... في النفع ... هذا اليمين للنفي فان كان بالاجتماع ...

على نفي العموم في الخسر التي لم يجمع الايمان والعمل الصالح واذا استعملت او في النفي فهو لعدم الشمول لا لنفي الجمع ونفي المجموع يجوز
ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على ان المراد بها شمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا
او اكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابطة انه ان قامت القرينة في الواو على شمول
العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره العصام من انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم
ليس كما ينبغي فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى **قوله** وقد يكون للاباحة
والتخيير مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى الاباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى
التخيير والاباحة والتخيير ايضا فان الصيغة مرددة بينهما فان كلمة او في التحقيق لكنه او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة
القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمراد من قوله التخيير يمنع الجمع والاباحة يمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في
خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في
جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب كما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت
ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن
اتيانا بالمامور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة
فان الاتيان بالمامور به انما يكون في واحد منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا
العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك **قوله** وقد يستعار اي يستعار او للغاية اي لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها
مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس الا
ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني حقي يعني او مستعار لحتى
والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهو المسمى
قوله الا ان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف والمعطوف عليه يرتفع بوجود الاخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عنده
ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى ان الفعل الاول ممتدا ووقوع الفعل الثاني غاية له الا ان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات
الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي
ليس لك من الاولى عذابهم او استئصالهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس
لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل
هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان المعنى حتى او ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى
الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا يحنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانها المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم
فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على
المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف
عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فمتى دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون

متعلقا على الفعل بنفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لو تورع او في النفي فحنث بدخول احدى الدارين وبهما كانت كما اذا حلفت لا اكلم زيدا او عمروا او بهذا الظهران او في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اى عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اى المجامعة وتقدير المهر يعني لو وجد احدهما كان جناح اى تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا مجزوما معطوفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اى اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر **قوله** حتى للغاية اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد يكون ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا تعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش **قوله** فان ذكر الخبر جوابه محذوف اى فبها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد استعمال هذه الكلمة **قوله** وان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد يكون للغاية وقد يكون لمجرد السببية المجازاة وقد يكون للعطف المحض اى التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا للانتهاء ذلك الامر المتمد اليه والانقطاع عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستانسوا اى تستاذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم **قوله** والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اى الفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام ح اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والاخر اعني المسبب الانتهاء اليه **قوله** والا اى وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فما وقعت حتى في الحلف على نفي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل ليتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك والتوضيح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال

وصباح الضرب فيصلح منتهى له فلو امتنع عن الضرب قبل الصباح حنث عنده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي
حر ان لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان
فالمراد بصلوحه للانتهاء ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وسببية
يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف اقرب لان الاتيان يحتمل ان يمتد بتجدد الامثال وبجعله مجموع
احتمال الامتداد للامتداد والآخر للانتهاء اليه ينتقض الاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بل يصلح سببا للاحسان الى والتغدية يصلح
للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول
وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين يحتمل دون الفسخ والتعويل على
القرائن ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فظاهر واما السببية والمجازاة فلان فعل
الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون
بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة وكذا ذهب بعض النحاة الى اسلمت كي ادخل الجنة بمعنى ادخل الجنة على لفظ
المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي فاذا كان
حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فيفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام ره والى ذهب المصنف انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب
والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر وان فلا حتى لو لم يأت اولم يتغد او اتى ولم يتغد او تغدى متراخيا حنث والمذكور
في شرح الزيادات وغيره ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال وان لم ينو الترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى
وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي
وكان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى تغدى وقال فخر الاسلام ره اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ فقد بر واورد عليه انه
اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ
عن الاتيان بان اتاه وقتا آخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان
الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وهم لا حاجة الى ذلك لان المسئلة موضوعة في المؤقت اي ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا
ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس يستقيم بالصواب حتى اتغد بالجزم مثل ان لا تغد لا انه عطف
على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم **قوله** بل اخترعوه
يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو لكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء
للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بلا الغاية تستعمل للتعقيب في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن
ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء وذهب صاحب الكشف بان المراد حرف دال على الترتيب
مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب
انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب بهذا الدليل
اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا **قوله** الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك

بمكان ما لبسہ ونید وللاستعانۃ ای طلب المعونۃ بشی علی شی مثل بالقلم کتبت وبتوفیق اللہ حججت وقد یقال انہا راجعۃ الی الالصاق
بمعنی انک الصقت الکتابۃ بالقلم فلکونہا للاستعانۃ تدخل علی الوسائل اذ بہا یستعان علی المقاصد کالاثمان فی البیوع فان
المقصود الاصلی من البیع ہو الانتفاع بالمملوک وذلک فی المبیع والثمن وسیلۃ الیہ لانہ فی الغالب من النقود التی لا ینتفع بہا بالذات
بل بواسطۃ التوسل بہا الی المقاصد بمنزلۃ الالات وفرع فخر الاسلام رح دخولہا فی الاثمان علی کونہا للالصاق ووجہہ ان المقصود
فی الالصاق ہو الملصق والملصق بہ تبع بمنزلۃ الآلۃ فیدخل الباء علی الاثمان التی ہی بمنزلۃ الآلات فلو قال بعت ہذا العبد
بکر من الحنطۃ یکون العبد مبیعا والکر ثمنا یثبت فی الذمۃ حالا ولو قال بعت کرا من الحنطۃ بہذا العبد یکون سلما ویصیر العبد راس
المال فی المجلس والکر مسلما فیہ حتی یشترط التاجیل وقبض راس المال فی المجلس ونحو ذلک لا یجری الاستبدال فی الکر
قبل القبض بخلاف الصورۃ الاولی فانہ یجوز التصرف فی الکر قبل القبض بالاستبدال کما فی سائر الاثمان **قولہ** لا تخرج الا باذنی
معناہ الا خروجا ملصقا باذنی وہو استثناء مفرغ فیجب ان یقدر مستثنی منہ عام مناسب لہ فی جنسہ وصفتہ فیکون المعنی
لا تخرج خروجا الا خروجا ملصقا باذنی والنکرۃ فی سیاق النفی تعم فاذا اخرج منہا البعض بقی ما عداہ علی حکم النفی فیکون ہذا
من قبیل لا اکل اکلا لان المحذوف فی حکم المذکور لا من قبیل لا اکل لما یجیء من ان الاکل المدلول علیہ بالفعل لیس بعام ولہذا
لا یجوز نیۃ تخصیصہ الا تری ان قولنا لا اتیک الا یوم الجمعۃ او لا اتیک الا راکبا یفید عموم الازمنۃ والاحوال مع الاتفاق علی ان
قولنا لا اتیک بدون الاستثناء لا یفید العموم فی الازمان والاحوال فظہر انما ذکر فی الکشف من ان الفعل یتناول المصدر لغۃ وہو
نکرۃ فی موضع النفی فتعم لیس کما ینبغی **قولہ** والمناسبۃ بین الاستثناء والغایۃ ظاہرۃ لان الغایۃ لقصر امتداد المغیا وبیان انتہائہ
کما ان الاستثناء لقصر المستثنی منہ وبیان لانتہاء حکمہ والضا کل منہما اخراج لبعض ما یتناولہ الصدر **قولہ** فلا یحنث بالشک اقول
ان لقول ہہنا وجہ ثالث یقتضی وجوب الاذن لکل خروج وہو ان یکون علی حذف الباء ای الا ان اذن فیصیر بمنزلۃ الا باذنی وحذف
حرف الجر مع ان وان شائع کثیر وعند تعارض الوجہین الاولین یبقی ہذا الوجہ سالما عن المعارض واشار فی المبسوط الی الجواب
بان قولنا الا خروجا باذنی کلام مستقیم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لکم فانہ مختل لا یعرف لہ استعمال واما وجوب الاذن لکل دخول
فی قولہ تعالی لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یوذن لکم فمستفاد من القرینۃ العقلیۃ واللفظیۃ وہی قولہ ان ذلکم کان یوذی النبی **قولہ** وقالوا
ان دخلت فی آلۃ المسح المسح ہو اللمس بباطن الکف فالید آلۃ والمسوح محل الفعل والمعتبر فی الآلۃ قدر ما یحصل بہ المقصود فلا
یشترط فیہا الاستیعاب فاذا دخلت الباء فی المحل صار شبیہا بالآلۃ فلا یشترط استیعابہ ایضا لان المقصود الصاق الفعل المحل وسیلۃ
الیہ فیکفی فیہ بقدر ما یحصل بہ المقصود اعنی الصاق الفعل بالراس وذلک حاصل ببعض الراس فیکون التبعیض مستفادا من ہذا الا
الوضع واللغۃ علی ما نسب الی الشافعی رح ولہذا قال جار اللہ ان المعنی الصقوا المسح بالراس وہذا شامل للاستیعاب وغیرہ فو
اذ قد ظہر ان المراد التبعیض فالشافعی رح اعتبر اقل ما یطلق علیہ اسم المسح اذا لا دلیل علی الزیادۃ ولا اجمال فی الآیۃ وذہب ابو حنیفۃ رضی اللہ
عنہ الی انہ لیس بمراد لحصولہ فی ضمن غسل الوجہ مع عدم تادی الفرض بہ اتفاقا بل المراد البعض مقدرا فصار مجملا بینہ النبی صلی اللہ
علیہ وسلم بمقدار الناصیۃ وہو الربع واجاب الشافعی رح بان عدم تادی الفرض بما حصل فی ضمن غسل الوجہ مبنی علی فوات الترتیب
وہو واجب فصار الخلاف مبنیا علی الخلاف فی اشتراط الترتیب واما وجوب استیعاب الوجہ والید فی التیمم مع دخول الباء

فی الاستثناء والغایۃ ظاہرۃ فیکون معناہ الا ان اذن فیکون الخروج ممنوعا الی وقت وجود الاذن فاذا وجد مرۃ فارتفع المنع اقول یمکن تقدیرہ علی وجہ آخر وہو ان ان مع الفعل المضارع بمعنی المصدر والمصدر قد یقع حینا لسعۃ الکلام تقول اتیک خفوق النجم ای وقت خفوق النجم فیکون تقدیرہ لا تخرج وقتا الا وقت اذنی فیجب لکل خروج اذن [illegible]

[illegible]

فی الحمل فعند ثبت بالسنة المشهورة انما یتیمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعین وبان التیمم خلف عن الوضوء وفیه
الاستیعاب الا انه خفف بترک مسح الراس وغسل الرجلین تخفیفا **قوله** یستعمل الشرط بمعنی قد یستعمل علی فی معنی یفهم منه کون ما بعدها
شرطا لما قبلها کقوله تعالی یبایعنک علی ان لا یشرکن بالله شیئا ای بشرط عدم الاشراک ولا خفاء فی انها صلة للمبایعة
یقال بایعناه علی کذا وکونها للشرط بمنزلة الحقیقة عند الفقهاء لانها فی اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط **قوله**
فی المعاوضات المحضة ای الخالیة عن معنی الاسقاط کالبیع والاجارة والنکاح **قوله** وکذا فی الطلاق عند ما لان
الطلاق علی المال معاوضة من جانب المراة ولهذا کان لها الرجوع قبل کلام الزوج وکلمة علی تحمل علی الباء مجازا
بدلالة الحال عنده للشرط عملا بالحقیقة فلو قالت للزوج طلقنی ثلثا علی الف فطلقها واحدة فعندهما یجب ثلث الالف لان
اجزاء العوض تنقسم علی اجزاء المعوض وعنده لا یجب شیء لان اجزاء الشرط لا تنقسم علی اجزاء المشروط وتحقیق ذلک ان ثبوت
العوض مع المعوض من باب المقابلة حتی یثبت کل جزء من هذا فی مقابلة کل جزء من ذلک ویمتنع تقدم احدهما
علی الاخر بمنزلة المتضایفین وثبوت المشروط مع الشرط بطریق المعاقبة ضرورة توقف المشروط علی الشرط من غیر عکس فلا ینقسم اجزاء
الشرط علی اجزاء المشروط لئلا یلزم تقدم جزء من المشروط علی الشرط فلا یتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقنی ثلثا بالف فطلقها
واحدة فانه یجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فیثبت التوزیع ولو قالت طلقنی وضرتی علی الف فطلقها وحدها
یجب بحصتها من الالف لانها بالمقابلة عملا بظاهر الحال اذ لو حمل علی الشرط کان البدل کله علیها کما لو قالت ان
طلقتها فلک الالف ولا فائدة لها فی طلاق الضرة فیعد طلاقها حتی یحمل الالف جزاء لطلاقهما جمیعا بخلاف ما تقدم فان
فائدتها فی الشرطیة اکثر حیث لا یلزمها بعض الطلاق شیء **قوله** واما من فقد یکون للتبیین او التبعیض وغیرهما والمحققون
علی ان اصلها ابتداء الغایة والباقی راجع الیها وذهب بعض الفقهاء الی ان اصلها التبعیض وفیها الاشتراک
وذلیس ببعید لاطباق ائمة اللغة علی انها حقیقة فی ابتداء الغایة والمراد بالغایة فی قولهم من لابتداء الغایة والی
لانتهاء الغایة هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء علی الکل اذ الغایة هی النهایة ولیس لها ابتداء وانتهاء **قوله** بعت الی
شهر ای موجلا الثمن الی شهر علی انه حال **قوله** انت طالق الی شهر ان نوی التنجیز او التاخیر فذاک والا تقع بعد مضی
شهر صرفا للاجل الی الایقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر یقع فی الحال لان التاجیل التوقیت صفة لوجود الطلاق
من الرجوع فی الحال ثم یلغو الوصف لان الطلاق لا یقبله **قوله** ثم غایة یحتمل فی المذکور بعد الی بل یدخل فیما قبله
حتی یشمله الحکم واکثر المحققون من النحاة علی انها لا تقتضی الانتهاء للغایة من غیر دلالة علی الدخول او عدمه بل هو راجع
الی الدلیل وتحقیقه ان الی للنهایة فجاز ان یقع علی اول الحد وان یتوغل فی المکان لکن یمتنع المجاوزة لان النهایة
غایته وما کان بعده شیء لم یسم غایة وفصل البعض بان الغایة اما ان یکون غایة فی الواقع او بمجرد التکلم ودخول الی
علیها فان کانت غایة قبل التکلم فهی لا تدخل سواء تناولها الصدر کالسمکة الی راسها او لا کالبستان الی الحائط
وهذا ما قالوا ان الغایة اذا کانت قائمة بنفسها ای موجودة قبل التکلم غیر مفتقرة فی الوجود الی ما قبلها لم تدخل لانها
قائمة بنفسها فلا یمکن ان یستتبعها المغیا ... وسواء الی انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء کانت قائمة بنفسها او لا

ففی مسئلة السمكة يتناول الاكل الراس عندهم ولا يتناول عند الغير وان لم تكن غاية قبل التكلم واما ان يتناولها صدر الكلام
او لا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم يستدل لاسقاط ما وراءها فيبقى
هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي بالوصول
اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مخصصا برمضان فلانه لا قائل
بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره فقوله وان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية يعني مبتدأ مع قوله
فصدر الكلام وخبره الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي نهو مثل الاول في عدم الدخول
وقوله فهي لمد الحكم احترازا لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات ان الغاية داخلة
او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا
لان قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم ان المراد بقوله **قوله** وللنحويين
دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل
على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره
بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب
ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعرض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم
في مسئلة السمكة دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم ان لا يدخل صدرا والحق اختاره لانه لا يدخل
فكيف يكون مختاره هو المذهب الرابع **قوله** هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق
في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي
مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فغسل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط ولان غسل
اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد او لانه صار مجملا وقد ادار النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه
فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكر في هذا الكلام تقرير احدهما ان صدر الكلام
اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها
لان الامتداد حاصل فيكون قوله تعالى الى المرافق متعلقا بقوله تعالى اغسلوا وغاية
له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل
اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان
الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ابي زيد رحمه الله ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية
او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام
واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد

قوله فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل في الاول بناء على العرف ... فان قال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء
كما ذكر المصنف ... مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء كل عدد لكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فالمسلم
ان الواحد الذي هو الاول منها جزء لا فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه وما فوقه الى ما بينه وبين العاشر لا يكون الا ثاني وثالث
ورابعه حتى التاسع وهنا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الاترى انه لو قال
له علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلاثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال
مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم ثبوت
واربعين بمنزلة له علي اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الآحاد التي
بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او واحد منهما يدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى
عشرة فليتامل والابناء على انه وجب بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة
كما اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلثة فان ايقاع الثانية وهي لا يتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت
طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجز للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت باللفظ على المذكور بخلاف الثابت
انما هو من مقتضى الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين ونظيره كما يقال
ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الاخر عند ابي حنيفة سواء كان مطلق
الذي هو الابتداء والعاشر فذكر الغاية لمد الحكم او وجوب ... دخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود
للعاشر الا بوجود ... ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت
ما فيه وعند زفر رح لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب الغاية وقد حاجه الاصمعي في ذلك فقال تقول ذلك في رجل قيل له كم سنك فقال
ما بين ستين الى سبعين يكون ابن تسع سنين فتحير زفر رح قوله لما ذكر ان الراوي يتعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب
الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل
وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بالاصل في كلمة الى وقد سبق في بحث الى شهر انه يتعلق بالجملة الثمن وهو لا عنده هنا الى لا
الطلب اليقين فيكون نفيا يتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون التاجيل مؤبدا فان المقصود التوقيت وهو حاصل بدون الطلب
عليه الاسم واما ما وقع في ذلك تبعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام سهو في الآجال وفي الايمان جميع اجل وتعيين الصواب
وفي الآجال بالاتفاق كما في الاجارة ولما رواه الحسن في آجال اليمين قال شمس الائمة سهو في الآجال والاجارات لا يدخل الغاية
لان الاطلاق لا يقتضي التابيد وفي اجل المطالبة تمليك للتفقد في موضع الغاية شك كذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية
عنه وهو فرعها ان في حرمة الكلام وجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك قوله في الظرف بان يشتمل المجرور بها على الفعل
اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلاة في يوم الجمعة او تشبيها مثل
في نفسه وانظر في يده ونحو ذلك قوله صمت هذه السنة تقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول حيث انتصب بالفعل فيقتضي استيعاب
كالمفعول فتقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل

ثم لفظ لان الشرف قد يكون او سع ظرفا ونوى فى انت طالق غدا اخر النهار صدق ديانة لا قضاء ولو نوى فى انت طالق فى الغد يصدق قضاء ايضا
لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد رح انه اذا قال امرك بيدك رمضان او
رمضان فهما سواء وكذا غدا او فى غد ويكون الامر بيدها فى رمضان او فى الغد كله **قوله** تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق
لامتناع ان يقع فى مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يريد انت طالق فى دخولك
الدار بحذف المضاف او استعمال المحل فى الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق فى دخولك الدار اى فى وقت دخولها على وضع المصدر موضع
الزمان فانه شائع او على استعارة فى للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشئ
بالشئ تقتضى وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا فقيل وفى قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع
الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق فى نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال
انت طالق ان تزوجتك **قوله** فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق
به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق فى مشية الله تعالى تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله تعالى ولا يقع
الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق فى علم الله تعالى تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله تعالى بل
يقع فى الحال ويصير المعنى انت طالق فى معلوم الله اى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى معلوم الله والاظهر انه
لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت فى علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات
فينبغى ان يقع بقوله انت طالق فى قدرة الله تعالى اجيب بانها بمعنى التقدير ههنا فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى
المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانه على حذف المضاف اى اثر قدرته ولا يصح ذلك فى الصفات الا
ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا يصح لحذف المضاف مثل كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو فى اثار القدرة
بمنزلة قولنا هو فى المقدورات واعلم ان كون التعليق بمشية الله تعليقا قول ابى يوسف رحمه الله تعالى وعند محمد رح هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء
واعدام للحكم اذ لا طريق للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس ويظهر اثره فى انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه
لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم
والتاخير وفى شرح الطحاوى انه لو قال ان لم يشاء الله تعالى او ما شاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله تعالى وكذا اذا علق بمشية من
لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهى ان مثل انت طالق ان لم يشاء الله يقتضى وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب
وقوع مراد الله تعالى واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم
لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه انما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعليق بها تعليق بمستحيل معنا
وقوع الطلاق لغو وذكر فى النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشاء الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل
مضى اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضى اليوم يقع
ثنتان لوقوع المعلق عليه اعنى عدم مشية الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضى اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق
واحدة ان شاء الله تعالى وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله فلا يقع شئ اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين

ان لم يشاء الله تعالى ما حل اذ لم يصح التعليق من حيث صح لانه لو وقع الطلاق حيث مشيئة الله ان يوجد الاشياء كلها بمشيئة الله
وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشاء الله في اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها
طلقت ثلاثا ولو لم يقيده باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت ثلاثا قبيل الموت بلا فصل هذا مخالف لما في
النوازل وذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة اذا قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في
النوازل كذا ذكر في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشيئة الله
التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعها الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان
بعدم مشيئة الله تعالى اياهما فلا تقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه عاد
في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله بتاخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين
بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلاث مقدم الشرط كما في المقيد فيشرف علام المشتبه الى الشرف
المشية وهو ان لم يطلقها ثنتين **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني بحث اسماء الظروف لما يتعلق بمسائل فقهية ثم عقبها
بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط
في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير راجع اليها وقبلها واحدة
صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية
قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال
معها واحدة وقد ثبت من قصده وقدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يحمل ايقاعها في الحال لان من ضرورة اسنادها
الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا لكلامه وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول
لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزم درهمان في مثل له على درهم قبل درهم او بعده درهم او قبله درهم او بعده
درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا **قوله** عندي الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك لفهم منه الاستحفاظ
ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لو بينا فيه حتى لو قال عندي الف دينا يثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام
فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب لا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه **قوله**
ان للشرط اي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فتدخل في امر على خطر الوجود
اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة **قوله** فيقع في اخر
الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان دخل فلها
الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ عند الشرط
قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل
الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما تحقق بالموت ثم لا يتصور
الوقوع قلنا لما تحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من ضرورة ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك

[illegible]
ثلاث متفرقة [illegible]
ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
وواحدة [illegible] تقع واحدة
بها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة
لان [illegible]
او قال بعدها واحدة تقع ثنتان
او قال قبلها واحدة اي تقع ثنتان ان قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة
قبلها واحدة لان [illegible]
واقع في الحال الذي [illegible]
في الحال [illegible]
الا [illegible] في الحال [illegible]
[illegible]
وان قال [illegible] انت طالق واحدة [illegible]
واحدة بعد واحدة [illegible] انت طالق واحدة
[illegible] عندي [illegible]
[illegible]

قل

قوله واذا عند الكوفيين تستعمل الظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا تجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمى الحيس وهو تمر تخليط بسمن واقط وحاس الحيس اى اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم بالمضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى ع واذا تصبك خصاصة فتحمل ج اى ان يصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف التجميل وكل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر وكنت قدما مثريا متمولا متجملا متعففا متديناً فالان صرت وقد عدمت تمولي متجملا متعففا متدينا اى كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت الان اكل شحم مذاب وشارب عفافة اى البقية ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام ره وغيره ان اذ لج ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا شك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيا من مفاجات المكروه ج وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف ليضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك اتيك اذا احمر البسر بمنزلة اتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان واليه اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال ففي استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذى ياتيني او كل رجل ياتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرناه من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا ذا ما يقال من انه عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله ودخوله اى دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها وعند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اى امر يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما يتوهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد استعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون

قوله متى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه الا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط تجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تاته تعشو الى ضوء ناره ❊ تجد خير نار عندها خير موقد ❊ والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ وجاز ما للمضارع

واذا عند الكوفيين تجيء للظرف وللشرط نحو ج ❊ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ❊ ونحو ع ❊ واذا تصبك خصاصة فتحمل ❊ وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد تجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في امر كائن او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بادنى سكوت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال اذا ❊ اى ان قال اذا لم اطلقك فانت طالق فعندهما كمتى ❊ اى كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى تقع بادنى سكوت ❊

استعمالها فيها هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه **قوله** فعندهما اذا اصل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما عرف من الكوفيين **قوله** فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق بين اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول بمعنى الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت فمعنى اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار ايجابا له شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة **قوله** وكيف للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التي بحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال خاصة لكن الاغلب في استعمالها ترد في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ان شئت او ان ما بانما على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت والظاهر من كلام القوم انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة الجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعه وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض **قوله** واما العتق فلا كيفية له للقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما ياتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط وغيره في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عنده في الحال ولا مشية له وعندهما لا يقع ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بعد وقوع الكلام انما هو عند ابي حنيفة رحمه الله **قوله** وكذلك في انت طالق كيف شئت اي تقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخول بها بانت فلا مشية لها وان كانت مدخولا بها فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخول بها لا مشية لها بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخول بها يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلثا وهذا التفويض الى

قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير بانضمام اثنين اليه ثلاثا فيصير حرمة غليظة فلما احتمل ذلك
في جملة جاز التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من
لفظ طلقي وكيف تفويض الاوصاف وعندهما تعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعة فيلزم
تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى
كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم
ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله ووصله سواء لان وجوده لما
لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع
والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المصنف من ابتناء
ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما
ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه
لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالآخر او قام بشيء آخر
فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها
والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلقت جميع الكيفيات بالمشية
لزم تعلقه بها ضرورة **قوله** فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم
الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حر
يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم
مقامها من دلالة الحال ليزول الابهام من استتار المراد والتردد فيه **قوله** والاستتار اي لخفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان
لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف
جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان تذكر
شيئا لتدل به على شيء لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض
اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية
يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى
نفي الاسلام عن المؤذي **قوله** قالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن انت بتة انت بتلة انت حرام تطلق عليها لفظ
الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية باستتار المراد وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد
من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان
محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي
يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح

كما ذكر فالمتن يقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم وهو ان
على هذه الالفاظ بطريق المجاز ... في الجواب ... تفسير علماء البيان فيثبت المدعى ... لطريق المجاز ... الى هذا التكلف ... معناه معنى ... الطلاق ...

[illegible]

ويقع الطلاق فبائن لوجوب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يحتاج الى نية شرعية
تكلف اذ القائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لاستتار مراد المتكلم بها كما في جميع
الكنايات وان اريد ان مراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فهو كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة
المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى
الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلهذا قال الامام نعم انهم لو فسروا الكناية بما فسر بها علماء البيان
لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر اللفظ ويراد معناه ولكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم
للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة قرينة المقام الى ملزومه
الذي هو الطلاق فيطلق الرافع على صفة البينونة ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وقد ابتنى على ان
المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما هو التحقيق واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يناسب
ذلك لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم
والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد يكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم
هيهنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة
الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد
كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا
جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل انتقل من
معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار **قوله** الا في اعتدي اي تطلق
بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان
بناء على ان اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم لها الا انها لا تدل في معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة ونحوها لا بيان
اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عد الدراهم والدنانير ونعم الله تعالى عليك وما يعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق
بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزائد
وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء وهذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول
بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء بل ارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها
لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل كناية
عن طلقي او لا يقع بطلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ
كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به نعم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد
مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما مر في باب المجاز
ورد بان المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال ٭

من جانبه

من جانبه البتة كاختصاص الفعل بالارادة والخبر بالعتب نحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيره وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق علا بمقتضيه ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق علا بمقتضيه ولا يجب العدة **قوله** وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي او طلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا **قوله** وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او متفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة لا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قولنا انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد به **قوله** التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك هذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا الكل بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اي احدهما والا لا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على ذلك **قوله** ثم ان زاد الوضوح اي الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور **قوله** بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص بمجرد كونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه لشيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ سوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد **قوله** حتى سد باب التاويل من اولت الشيء صرفته ورجعته وهو استنباط دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فمراده كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا حرم التفسير بالراي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقابل الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا **قوله** ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض سمي محكما من احكمت الشيء اتقنته وبنا محكم اي مامون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم يمنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام رحمه الله في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيده وثباته بدفع احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون

جوه ويختص بما اذا كان الكلام في نفسه لا يحتمل التأويل والنسخ او بعد نزول دليل قاطع لاحتمال التأويل او ما نزل بدليل النسخ نصا
ويفيد الدوام والتأبيد **قوله** واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص باعتبارين وهذا اشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا
الى معنى ونصا الى معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا لانه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين انما البيع مثل الربوا ثم اورد مثالا
آخر يكون اللفظ باعتبار لفظ ونصا باعتبار لفظ آخر وهو قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع اي انكحوا الطيبات لكم
معدودات بهذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان قوله انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه
مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث وربع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد وتعيينه بان
حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة اخرى جديدة اولى الا انه يتوقف
على كون هذه الآية متأخرة عن تلك لتأتى ان المراد اذا ورد شئ مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشئ واجبا فهو لاثبات ذلك القيد
كقوله عليه الصلوة والسلام سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات
والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وانما سمى بكونه غير واجب احترازا عن مثل
قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث **قوله** النظير ان الاولان اورد كل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول
للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شئ عليم وفي تمثيل جهة النظر الا ان
الشرط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة
فليس في قوله تعالى والله بكل شئ عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى
في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شئ من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار
محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط وهذا
الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في كل وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى
قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا
وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في
الكلام الدال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض
ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء
منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب هو باب شائع
في العربية ولهذا تناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ان المراد الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل
ان قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة انه لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده
فلا شئ من القرآن يحتمل النسخ ويسمى محكما لغيره يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم **قوله** والكل اي كل واحد من الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب
الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان
بعيدا فاحتمل التخصيص ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو

احتمال غير المراد مما يعينه ويبين قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض بتقديم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان الكل
بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتمال الاخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله
عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله المستحاضة تتوضأ لوقت
كل صلوة مفسر فيعمل به قوله واذا خفى اى المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك
المراد بالعقل ولا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها وهذه
الاقسام متباينة بالاخلاف المشكل ما خوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل
الحساب ردالى الجملة واجمل الامر ابهمه فان قيل ينبغي ان يكون المخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه
بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان المخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء
فلم يكن مقابلا للظاهر قوله ان كان الخفاء اى خفاء اللفظ فيما خفي فيما ثبت له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم يثبت
في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور المالك وتيقظه فلمزيته على السارق من البيت في معنى
السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة
لعدم الحافظة بالموتى فلا يقطع قوله وهذا اى الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب
اولى من العكس لان التطهير وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه
ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال
الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه شتبه في حق داخل
الفم والانف كاية السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيف
والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن
هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه قوله او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله واكواب كانت قواريرا
قوارير من فضة اى تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء
والشفيف كاستعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة
قوله والمجمل وهو ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام
كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله
والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء
حروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الاخر على هيئة وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف
او لان الحرف يطلق على الكلمة قوله واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجئ و
جواز الروية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع

بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان عند اكثر من قبيل المتشابه لحقيقة حقيقة ولا يدرك

كيفيته لا بعض بعض المقطعات سماء السور والوجه مجازا عن الرضا والبد عن القدرة او من قبيل الكلام المذكور فيه اليد

والوجه بحوهما تمثيلا لا يجري في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى

بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا لا نعلم الوجه بامتناع

الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصا في الخالق

وقد يقال ان التستر عن زوال الرؤية والكراهة يكون من عيب ونقصان في المستتر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان

يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبته وجلال الحق اذ ثبت بالدليل

القطعي ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يدرك الكيفية فيكون من المتشابه بلا اشكال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة

بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لان القول الكلام في الرؤية يليق بتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام **قوله** وحكم

المشكل اي الحكم التعليل لسبيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد

في الفكر لتميز المعنى عن اشكاله اذا تفكر في المشكل كرر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيصير

المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضي خرج النبي صلى الله عليه وسلم

من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى الطلب ليضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم يتامل لتعيين البعض وزيادة وصلوحه

لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه

بعلمه غير الله تعالى حتما يحسن على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الا ولي انه الحق بالشرع لانه لما كان

من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا تعتبرهم

شبه الاوهام ولا تشككهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء

الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا اي تعبد تعقيبه وتحكيمه

سواء علمنا او لم نعلم فهو من عند الله فيه نظر لانا لا نكتفي على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقول واما الراسخون في العلم الى

او على ذلك المذهب اي مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطف الراسخين على الا الله من ترك الوقف على الا الله يكون يقولون

مستانفا ومعنى الراسخين كذب المبتدا اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل كذا صرح جار الله في الكشاف المفصل بتقدير المبتدا في جميع

ما فيه من الفصل ومرتبطا ان الحالية الفعلية صالحة للابتداء من غير حاجة الى الصلاح المبتدا والنظم يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف

فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس **قوله** كما نقل لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه الا انهم

عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال الحنفي يقولون بالمعطوف مع ان الاصل تشاركهما بين المعطوف والمعطوف عليه يكون من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا ناقص في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفراد بها بذلك دون غيرهما مثل ما جاء الا زيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد بناء الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن بضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعظمها جدوى اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها عن كثير من حد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في رايهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه لابطال تاويلهم وبيان الفساد تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين بعض وعن ابن عباس رض انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القران من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فان للبشر الغوص على اللآلي والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا **قوله** مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه وتقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك ومع احتمال شيء من ذلك لا يبقى قطعيا في مدلوله لان القطع ينافي الاحتمال والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لعدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحو كقاعدة رفع الفاعل ونصب المفعول ونحوهما فكقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا لا نسلم بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز ونحوهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام على خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وهو يعلم قطعا ان الاصل هو المراد واللازم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها ولبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعيا الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا **قوله** وقد اورد في مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا للمجرد والتقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسط هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد فلا يتصور افتراقهما **قوله** كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان البراغيث في سنده تكلفا بهما

ثم شمل الواو ومشير الجمع لما قلنا المراد بصيل كمر في الرعيت للفرد النسيخة التي يرى فيها بالواو ودلالة على
ان اما مل يجمع سواء كان من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك . والآية باعتبار التقديم والتأخير تحتمست
الحسن والقبيح **قوله** والمعارضة يشترط عدم معارضة العقل بان العقل قبل الدليل بثبوت العقل ... دونه
العقل او حتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الامر التصديق فرع التوقف ... على صدق الاصل
قوله ومن ... وورود بطريق المعارضة سيلا على بطلان قول من جعل ... من التركيبات اي
الالفاظ ... مفيد القطع ... والحاصل ... بالاحكام الثابتة بالتواتر
... لانها ... التركيب الخبري ... بان ... المغالطة ودليل ...
... في الاصل الحكم ... ثابتة ... على ... لضرورة ... والالزم فساد ... الاحكام
الضرورية ... وغيره ... انكار المتواترات ... لان كون كل خبر ... الافادة المجموع
القطع بواسطة انضمام ... العقل ... مع عدم ... امتناع اجتماعهم على الكذب **قوله** كالكلام اي كالكلام
الحاصل من الحكم فانه قد ... اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل **قوله** التقسيم الرابع
في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصره في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره
القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او لا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة
والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات
الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازما له
او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون مسوقا للكلام ... دلالته عليه عبارة او لا فاشارة والثاني
ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان ان يوجد في ذلك المعنى ... كل من
يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه وان الحكم في المنطوق لاجلها فهو الدلالة والا فلا دلالة اصلا ... التمسك
بها فاسد فالاقسام المذكورة منحصرة في الدلالة ... باعتبار التقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة
او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ... المصنف ان ... على ذكره مفهوم من كلام القوم

وما خوذ من اشتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزؤه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم فبين ذلک بما ذكره القوم فی قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله وعلى المولود له رزقهن الآية ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتاخر اورد امثلة اخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرر لبعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشیٔ يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المص مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكره فی النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح فی قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة فی اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى جزئه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملک ووجوب التسليم مثلا فی البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد فی الربوا وفی كلام بعض الاصوليين ان معنى السوق له ههنا ما يكون مقصودا فی الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد فی آية النكاح او غير اصلی بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلک ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الثانی ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزؤه ولا لازما له فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التی للوضع مدخل فيها فی الثلث والاخفاء فی ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا يشترط فی فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة فی معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين فی اللغة ان الحكم فی المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب فی الصوم والحد فی اللواطة وغير ذلک مما لا يحصى فاشتراطهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهم كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلک لا تخفى اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلک ان المعتبر فی دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجری فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل **قوله** وانما جعلوه كذلک ای انما جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان

او تم کا مصوا فانہ لا یدل علی الحبس ہو اذا ان یکون محصورا بالنار اذ الکثر المطر و تلبیتہ اقوی من غیر المطر فاعتبر جعل محبس مقدم
الدال علی الملزوم والا علی اللازم المتاخر دلم یجیبہ غیر المطر و ما جعل نفس التقدم الدال علی الملزوم والا علی اللازم المتقدم
والینا ثبت العلۃ یثبت المعلول لکونہ تبعا و ثبوت المعلول لیس یثبت للعلۃ لکونہا اصلا بل لان ثبت المعلول
قد یکون لغیر العلۃ و اذا کان کذلک فیحسن ان یقام المعلول کاللازم المتاخر ثابت بعبارۃ النص المثبت للعلۃ کالملزوم
ولا یحسن ان یقام العلۃ کاللازم المتقدم ثابت بعبارۃ النص المثبت للمعلول کالملزوم **قولہ** للفقراء المہاجرین بدل من
قولہ لذی القربی و ما عطف علیہ فی قولہ تعالی ما افاء اللہ علی رسولہ من اہل القری الایۃ وقیل ہو عطف علیہ بترک العاطف و
حقیقۃ الفقر بعدم الملک لا بمجرد الاحتیاج و بعد الید عن المال ولہذا لا یسمی ابن السبیل فقیرا فمعنی اطلاق الفقراء علیہم مع
انہم ذو دیار و اموال یحکم اشارۃ الی زوال ملکہم عما خلفوا فی دار الحرب وان الکفار یملکون بالاستیلاء تشریطا لاحراز
فان قیل ہو استعارۃ شبہوا بالفقراء لاحتیاجہم وانقطاع اطماعہم عن اموالہم بالکلیۃ لقرینۃ ان اللہ تعالی لن یجعل للکافرین
علی المؤمنین سبیلا والمراد السبیل الشرعی لا الحسی ولقرینۃ اضافۃ الدیار والاموال الیہم وہی تفید الملک اجیب بان الاصل
الحقیقۃ ومعنی الآیۃ نفی السبیل عن انفس المؤمنین بمعنی لا یملکونہم بالاستیلاء لا عن اموالہم واضافۃ الدیار والاموال
الیہم مجاز باعتبار ما کان لان فی حملہا علی الحقیقۃ وحمل الفقراء علی المجاز سیر الی الخلف قبل تعذر الاصل ہہنا بحث وہو
ان المعتبر فی الحقیقۃ والمجاز کون المعنی المراد من افراد الموضوع لہ وعدم ذلک حالۃ اعتبار الحکم من الثبوت والانتفاء
لا حالۃ الحکم والتکلم للقطع بان قولنا قتل زید فی السنۃ الماضیۃ قتیلا مجاز باعتبار ما یؤول الیہ وقولنا خلعت ہذا الرجل
او ہو طفلا حقیقۃ مع ان القتیل حال التکلم بہذا الکلام قتیل حقیقۃ والرجل لیس بطفل ثم المعتبر ہو الحکم الذی جعل ذلک اللفظ من
متعلقاتہ للقطع بان قولنا اکرم الرجل الذی حلف ابوہ طفلا حقیقۃ وقولہ علیہ الصلوۃ والسلام من قتل قتیلا فلہ سلبہ مجاز مع
ان الرجل حال اکرامہ لیس بطفل والقتیل حال استحقاق قاتلہ سلبہ مقتول فعلی ہذا اضافۃ الدیار والاموال الیہم حقیقۃ
لانہا کانت ملکا لہم حال خروجہم وان لم تکن حال استحقاقہم السہم من الغنیمۃ فان قلت الثابت بالاشارۃ ہہنا من ای
قسم من اقسام الثلثۃ قلت جعلہ المصنف من قبیل جزء الموضوع لان عدم ملکہم ما خلفوا فی دار الحرب جزء من معنی الفقر وہو عدم
ملک شیء ما وفیہ نظر لان الثابت بالاشارۃ ہو زوال ملکہم عما خلفوا لا انہم جزء لعدم ملکہم شیئا ما بل لازم متقدم
لانہ یجب ان یزول ملکہم اولا حتی یتحقق الفقر وہو عدم ملک شیء ما نظرا الی الثابت بالاشارۃ لا یجب ان یکون لازما متاخرا
قولہ فان اراد ای الوالد استیجار الوالدۃ المطلقۃ لارضاع الولد یکون استغناء اجرا عن التقدیر ثابتا بالاشارۃ
لان مثل قولہ بالمعروف لما یقال فی مجہول القدر والصفۃ وان اراد استیجار غیر الوالدۃ فیجوز استغناء اجرا عن التقدیر
یکون بدلالۃ النص لان جواز الاستغناء عن التقدیر مبنی علی ان ہذا الجہالۃ لا تفضی الی المنازعۃ لانہم لا یمنعون فی العادۃ
قدر الکفایۃ من الطعام لان نفعہ یعود الیہم ولا من الکسوۃ لان الولد فی حجرہا لا باشارۃ النص لانہ لیس بثابت بنفس النظم
لان الضمیر فی رزقہن وکسوتہن عائد الی الوالدات **قولہ** لان الاطعام جعل الغیر طاعما ای آکلا لان حقیقۃ طعمت الطعام اکلتہ
والہمزۃ للتعدیۃ الی المفعول الثانی ای جعلتہ آکلا ونحو اطعمتک ہذا الطعام فانما کان ہہنا بقرینۃ الحال

لانه لم يجعله طعاما قالوا والضابطة انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام
اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي آكلا ليست في وسع العبد **قوله** والحق به
اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج
المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها
لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بالطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام
الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك **قوله** فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها
عبارة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك
قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك
في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين
لان قوله تعالى من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل
من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط
على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير
ومشتملا على زيادة البيان والتقدير يؤدي الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة
الاصل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اي اطعام من اوسط
ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من
اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون ولهذا جعل
ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف مخالفة جهة الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موقع البدل من الاطعام
ولا خفاء انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني
ثوب زيد كتابه ومررت بغلام زيد حماره **قوله** على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى
الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي
فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل قران النية بالعبادة فكان موجب ذلك وجوب
النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر
الحناز السمرقندي هو الذي استدل بالاية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط
والنية فينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المامور ممتثلا ولن يكون الامساك صياما شرعيا
بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تتصل به او حكما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الآن **قوله** ويسمى
فحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اي مما تسمت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول
اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة **قوله** وكالكفارة نبه بالمثالين على

بل في التمليك
ولا لان المقصود قضاء
ودفع حوائج المساكين ... الاصل
الاباحة ... الكسوة ... التمليك
الاعارة ... الكفارة
يصير العين كفارة ... الاطعام
... المقصود ... الاباحة
... البيع ... الكفارة
على تقدير ... البيع
... الاطعام
الكل ... الاصل ... الاطعام
على وجه القرب لان المعنى المفهوم
منه هو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه
ان النفخ حرام لاجل معنى الاذى موجود في الضرب
اي على الرجل ... وجبت عليه
ولانه ... اي ان المعنى الذي يفهم موجب
الكفارة هو الجناية على الصوم
ذكر وجوب الكفارة ... الاكل والشرب
في الوقاع موجب الكفارة
على الصوم ... الامساك ... المفطرات الثلث

ان الشارع بدلالة النص قد يكون خبرًا بمورد الشرب من حيث التأخير وقد يكون نظرًا الى وجوب الكفارة بالوقاع على المرأة
الا انه يرد عليه ان الشافعي وهو مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع
التام ولذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة
بنفسها بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عليه السلام عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد على
قصة الاعرابي فان قيل السيان في جانبه بيان في جانبها للاتحاد وكفارتها بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد
وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع **قوله** بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل
والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لاسيما بالنهار
لان النفس بهما ولو فرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا تثبت
الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول بان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني
ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول يرد على العبادة حال بقائها
عند وروده والمحظور عليها بعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل وروده للتنقيض لامتناع
الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي
غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشهوة اجيب عن الاول بان الموجب هو افساد الصوم
لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى صائما يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب في الاكل
لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعاما صائما عامدا تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم يجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي
البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه
حتى لو واقع غير الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم
تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة لبعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة **قوله** فان المعنى الذي يفهم فيها اي
في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم فيهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق
والطرار وماعز وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس للخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو سبب الوجوب
الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة **قوله** لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة
بسفح الماء في محل مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب **قوله** لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب
تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه
ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنى الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي لا تلد مع انه لا يتحقق
هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا **قوله** والشهوة فيها اي في الزنا من الطرفين لميلان
طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون اكثر
غلبة وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة والتفصيل محل اللواطة وان شارك

محل الحرث

محل الزنا في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو الاستقذار فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل **قوله** والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يوجب به الحد **قوله** لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا اقتصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بالآلة الطبيعية البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهم كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رح الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه جزاء عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي تتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون ملاك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية **قوله** فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد شرع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه الصلوة والسلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما بينهن هو الصغائر بقرينة اذا اجتنبت الكبائر واللام يفيد الاختصاص فلا يكون كفارة الا لها فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله تعالى بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيئا يقتضي الشهوة

قوله فان قيل حاصل السوال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فليت وجبت به الكفارة عند حنيفة لم
وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة الاباحة
والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السوال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل
المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما
لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما توثر في اثبات الشئ واسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشئ القصاص
مقابل للفعل من حيث المحل من جهة فيسقط بشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة التي
تستعمل في فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه ليس مثل
دم المسلم في العصمة لانه حربي يتمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه
لان الزواجر جزية الافعال فيثبت بشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن
قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالاشارة والعبارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية الا عند
الاكثر الا انه عند التعارض يقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عليه الصلوة والسلام في النساء
انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما
وهو عبارة فرجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة
ستون بعضها ايام الصبى وبعضها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب
بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة
مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء الا الصلح سببا للنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالاشارة
والعبارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم
على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة
عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك شمس الائمة **قوله** الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة والاشارة
يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن
المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل
المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه جزاء
المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه **قوله**
وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله
يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت
بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة

للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال السيد لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس او لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصل لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي **قوله** فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحدود والقصاص وهي احتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طرق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة النص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان **قوله** ولا يثبت في اي ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالراي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحد وبخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه بمنزلة النص **قوله** واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل راياً فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحدود والقصاص ادعوا فيه دلالة النص **قوله** واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع فكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال المراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته العقلية او الشرعية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسال القرية ولهذا قيل المقتضي زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة ففهم منه ان المقتضي لازم متقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة حيث قال المقتضي زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم **قوله** فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية يعني لا يسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام **قوله** فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الآمر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المص هو اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال عن الفاعل والالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف

قوله لا تقبض اي لا يحتمل التقبض في الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد بدونه وجب الملك به ولذا اقتضى التقبض في الصورة المذكورة ليقع العتق عن المامور دون الآمر والمناسب التقييد بالقبض في الهبة لان التقبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتق عبدي بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يملك بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى الاصل بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا يتملك بها الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اي للازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد منها ولا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد نسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضي على لفظ اسم الفاعل ما توقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على التقدير وهو المقتضى باسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده اي بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحد ما كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لا ان الملفوظ والمقتضى سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته هو دوريا لان محل اللفظ لا ينفك عنه وهذا الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل او ان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي رحمه يجوز نيته طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي والشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند ابي حنيفة رحمه لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص والاختلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة لم اوكد لانه لا استقر اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المعم ولا على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا ووجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحته معلقا على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول قوله فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليس بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي فهو بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص قوله فالدلالة اي دلالة لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال

ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد تخصيصه ببيت واحد وهذا تخصيص المقتضى سابقته العموم فللمقتضى عموم ولتقرير الجواب
انا لا نسلم انه تخصيص بل اراد به الاحد مفهومي المشترك او احد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان
المساكنة مفاعلة من السكنى وهي اللبث في المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما
بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء
وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في
بيت واحد منها او لا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نيته بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضى
قوله وقد غيرت كان في نسخة الاصل قوله وهما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه العموم والخصوص مقدما على قوله ولذلك قلنا انه اورد فخر الاسلام
في آخره ليقع جميع الابحاث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة **قوله** ولذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة
صحت عند ابي حنيفة رحمه نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح
بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك
ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة
بالطلاق لا على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء امر شرعي
ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر
الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج
لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم
تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء
للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف
على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق
الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما
على ما عرفت في نحو لا آكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا او انت طالق طلاقا
وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد
حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على
ما عرف فان قيل فلم لم يجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار الا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا الابتناء في على عدم عموم المقتضى
الا انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى لهذا قال الامام واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء
لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى لان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ لكنه التخصيص
ورد على المصنف بانه فرع عدم عموم المقتضى بهذا الكتاب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا الايراد في الجواز اعني صحة نية الثلث **قوله** فان قيل هذه معارضة تقريرها

فلنا لان انت طالق وطلقتك يدل على ثبوت
ان فيه ناطق لان المصدر الذي ثبت اقتضاء
بالعدد
ولا يتصل بذلك المحذوف
دون بالتزام اثبات المنطوق بخلاف المقتضى
لحذف واسال القرية اي اهلها فاثبات الاهل
هذا الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمعقول
بتقديره مولا بل فيكون ثابتا لغة فيكون
كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص

ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كما في الشرح اخبارات من حيث الاثبات هذه المعاني فالطلاق
الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متاخرا الاستعداد فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير نيز اله
طلقت حبسا فتصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على تصحيح صدور الاقتضاء وقال الشيخ في مثل اعتق عبدك عني بالف لا يثبت بهذا اللفظ
بل نقول المامور يعتقه لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع اولا من الآمر لم يصح الاعتاق
عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج
الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء شرعا انها نقلت
من معنى الاخبار بالكلية وجعلت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولا لها حقيقة ذلك بل معناه انها صيغ توقفت صحة مدلولاتها
اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام من حيث ان هذه الامور لم تكن
ثابتة وقد شبت بهذا النوع من الكلام سمي انشاء ولهذا كان جعلها انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان
نقول للمطلقة والمنكوحة احدكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بان القصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثل بعت ابدا على بيع حر
غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا والتسليم لا يوجد فيها خاصية الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها بالصدق
واليمين لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر واتيها يفرق كل احد بينها اذا قال للمطلقة الرجعية
انت طالق من ما اذا قصد الانشاء طلاق رابع من ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء امر ولهذا
تحاشى المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير بعيد ان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة
قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل متعدد بلزومه بمعنى التطليق الذي هو صفة
الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح ما يبتنى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل
لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام
جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة المرأة لا لطلاق هو تطليق
فهو عبارة ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكره الا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع
المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع
انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متاخرا ثابتا بطريق العبارة فتصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء
والقول بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيرجع الى الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور
في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث اتفاقا فاجاب عنه بانه لما نوى الثلث
تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس
بابعد من ذلك فيصح نية الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور
لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس الارادة لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة
لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتعدد التطليق وهو لا يرد ولنفرض الامر في التطليق الذي يقبل التعدد

لذاته ثابت فی انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطریق الاقتضاء کما فی انت طالق بعینه فلو کان
صحة نیة الثلث فی الطلاق مبنیا علی صحته فی التطلیق لما صحت ههنا وهو النقض ولا یندفع الا بما ذکره
المصنف **قوله** لان المقتضی فی اصطلاحهم تعلیل لقوله کیف یکون بمعنی لا یکون **قوله** اذا کان
کالملفوظ شرط جوابه قوله لا یدل علی العدد ویدل علی الواحد وقوله لکنه اسم جنس تقدیره اذا کان کالملفوظ
وهو لیس باسم عام لکنه اسم جنس **قوله** قلنا نعم یعنی ان صحة نیة الثلث فی انت بائن لیست مبنیة
علی عموم المقتضی بل من قبیل ارادة احد معنی المشترک او احد نوعی الجنس فی باب المقتضی وهو جائز وذلک
لان البینونة قد تطلق علی الخفیفة وهی القاطعة للحل الثابت للزوج فی الحال وعلی الغلیظة وهی القاطعة لحل المحلیة بان لا تبقی المرأة محلا
للنکاح فی حقه فان کان لفظ البینونة موضوعا لکل من المعنیین وضعا علیحدة کان مشترکا بینهما لفظا والا کان جنسا لهما
قوله لکن لا یصح فیه ای فی المقتضی نیة عدد معین فیما کان فی المقتضی وهذا تکریر لما سبق مع زیادة توضیح للمقصود بان لا یصح
نیة عدد معین فی المقتضی لا علی وجه العموم ولا علی انه مجاز **قوله** لانه لا یتصور فیهما ای فی النوعین الاقل
المتیقن یشکل بما قالوا انه اذا لم ینو شیئا تعین الادنی ای الخفیفة لانه متیقن
قوله لان الطلاق لا یمکن جعله اصلا وانما یتوهم ذلک فی الرجعی من جهة انه
لا یثبت فی الحال حکم الطلاق الذی هو ازالة الملک لکونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله
بائنا ولا ازالة حل المحلیة لتوقفها علی انضمام الطلقتین الیه وعدم ثبوت حکم الشیء لعدم ثبوت شرطه
لیس بمعاله **قوله** ومما یتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضی ظاهر حتی ان کثیرا من الاصولیین جعلوه
من المقتضی وفسروا المقتضی بجعل غیر المنطوق منطوقا تصحیحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم

ان يراد بان المحذوف مفهوم حتى انه يكون من المنطوق والمقتضى مفهوم مما ليس من ثابت المنطوق لان المحذوف يكون بمنزلة المذكور ويجري فيه ما يجري في المذكور من كونه

دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود التغيير

وعدمه حيث لا تغيير في مثل قوله تعالى فانفجرت اي فضربه فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلوه

فاتاه وقال يا يوسف ومثل ذلك كثير في المحذوف وان اريد عدم التغيير لازم في المقتضى ليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف

اذ لا تغيير فيه عن المقتضى **قوله** فصل قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور

موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة

شرائط التي اوردها المصنف ههنا وقالوا في آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم

المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه والمصنف حصر الشرائط في العدد ودلت وسكت عن

تتميمها لئلا يشكل من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي

الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تعالى **قوله** ان لا يظهر اولوية ولا مساواة حتى لو ظهر احدهما كان الحكم

في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص

في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه

بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة

ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص

لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة النص الذي ورد في ماعز **قوله** ولا يلزم الكفر والكذب في قول من قال

محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد

ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لو جود الباري تعالى والمصنف خص

الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي

للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه الصلوة والسلام وبوجود زيد من غير التفات الى ذلك سوى التصريح بالاسم فلما

لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا الا ان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور **قوله** ولاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم

اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان النص اذا دل على ان ما ليس

اسم الاصل خلافه ليس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس

اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا فالاولى ان ... القياس

المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل البعض بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم منه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون موثرا في اثبات شئ لا يكون موثرا في اثبات ضده ورد كلا ميها بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل المنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شئ في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا **قوله** وهو اى اللام للاستغراق يعني ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس **قوله** ومنه تخصيص الشئ بالوصف اى نقصر شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشئ مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال او المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان دعوهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منها اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون بلغة لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل فهو يتوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثير الفائدة اذ به تثبت وتكثير الفائدة انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل اكثرت الفائدة لا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة عينا لا عقلا اى حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة في اللفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك قد وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل المفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشئ المذكور بصفة مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عنده عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة **قوله** وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت

بل انه استدل على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بجميعها على ترتيب مرجحا قلت اذا كان مذهب الخصم ثبوت شئ
والنظم مع ذلك ونفيه كونه في المطرد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد بعض المفهوم
على ان ما ذكره المصنف يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما ننبه عليه ان شاء الله تعالى فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان
لا يظهر اولوية ولا مساواة فينبغي ما صرح الشيخ المصنف فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم
عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى **قوله**
نحو ما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة
التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم
محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة
ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا تبع بما هو من خواص الجنس دل ان
الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه العلم كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم
ان المراد ليس بانه مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم
والاستغراق لا تحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية **قوله** فلم يوجبه الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروط
بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والمشروط ينتفي اما فيلزم انتفاء المشروط لانا اما الاشتراط فقد واما انتفاء الشرط فلانا
علمنا ان فوائد الوصف غير محصورة ولا منضبطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون لحكمة واحدة
منها وانه كثيرة يعجز عن ادراكها اهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم
عما عداه فههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو لظهور
لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان من شرائط ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا سؤال ولا حادثة ولا تقدير
جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى
اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف والمدح والذم والتاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شئ لما عرفت وكانه فهم من التخصيص
بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي لنقص الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع
لهم في ان المفهوم ظني كسائر ظنيات القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور
شئ من الموجبات بعد التامل والتفحص **قوله** لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن
دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح غيره ما

قوله ولان ادنى درجاته تنبيه لنظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء ويحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا الظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول **قوله** مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب الاتصاف كون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات اي الاماء مومنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره **قوله** في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا **قوله** اما ههنا فلا يعني ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدي الامة **قوله** في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة دارا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق **قوله** على الشرطية فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا موثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل يتفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمردود جار ههنا وبالجملة دلالة مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه البعض ممن لم يذهب الى مفهوم الصفة **قوله** بعين ما ذكرنا اي بناء على عدم علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم **قوله** وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا زكوة فيها لا يجب بذلك الزكوة في السائمة مثلا قالوا وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز

قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه من المعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجامعه بان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه وتحصيل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع **قوله** ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا عدم الحكم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله واحل لكم على ما هو مذهب الشافعي من ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا بالعام ولا ناسخا على ما هو مذهبنا في التراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال ان المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي الجواز لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ومنه الخلاف في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم يجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط كجواز نكاح الامة قلت يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال **قوله** وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوت غيره والاثر على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام

بمنزلة المبتدا والخبر فقال الشافعی رح الی الاول وجعل التعليق ايجابا بالحكم علی تقدير وجود الشرط واعدامًا له علی تقدير عدمه
فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا لعموم التقادير
علی بعضها ومال ابو حنيفة رح الی الثانی فجعل الكلام موجبا للحكم علی تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفی والاثبات علی
تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا علی عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا
اذ لا دلالة له علی عموم التقادير حتی يقتصر علی البعض **قوله** وكفارة اليمين ای وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان
يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء علی هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط
واثر الشرط انما هو فی تاخير الحكم الی زمان وجوده لا فی منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط فی شیء بالمعنی
الذی نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل فی نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا
اشار الی انه جار فی السبب والشرط مطلقا سواء وجد فی صورة التعليق او وجدت الشرطية اذا الحلف عنده سبب للكفارة
بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه فی معنی من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن
فيه **قوله** بناء علی هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب **قوله** وفی البدنی لما لم يثبت ای نفس
الوجوب قبل وجود الشرط بناء علی ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب فی البدنی اما عين وجوب
الاداء او ملازم له زمانا لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فالتعجيل قبل وجود الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب
فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور فی اصول الشافعية ان نفس الوجوب
قد ينفصل عن وجوب الاداء كما فی صلوة النائم والناسی فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل الطلب
الاثر فی حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه فی الوقت ان يصلی بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم
لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنی له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا فی نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم
انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل علی ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة السرخسی
وفخر الاسلام ومن تابعهما الی ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنی حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا
كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الی اعتبار الحذف والمجاز وايضا معنی الحرمة المنع فمعنی حرمة
الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين
يديه ومعنی حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذی
بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر فی الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح

الى الله تعالى بناء على ان شاة محرم تبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كانا في العين اضيفا اليها لانها سببهما كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة سائر ما هو ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت طالق وهو ايضا يكون سببا والثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير سببا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشي ومفضيا اليه فكما لا يكون شرط البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل وا ورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعا من انعقاد المضاف سببا فانه ايضا يجرد من سبب مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده ولا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وا ورد على الثاني انه لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الحصول لوجود الشرط والحلال التعليق جعل كلاما صحيحا لا يوصف بانه يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى **قوله** فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عليه الصلوة فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث معتبر لا يقبل التاويل فلا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته **قوله** السبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر وشرعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير فوات البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشي الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشي الثاني ان السبب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما يكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان تفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الحلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام والصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما **قوله** وفرق اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه يفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل شرعي يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل انه يتادى به الواجب كما انه يتادى بمنافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء فان تعلق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس كما انه في البدنية ويجيء في باب الامر ان الوجوب منفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المالي

هو المقصود

هو المتقدم في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران **قوله** ويبين الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا جهة لتاثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخيره لضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض و لقائل ان يقول العتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سيجيء انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق **قوله الباب الثاني** من البابين الذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي **قوله** اللفظ المفيد لا نظر ان الضمير للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم وقيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا الا ان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما و معنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والقصد تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور **قوله** واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الامتثال

ناقص بحث شعر الى نوعه وتواتره فان قلت على مثل الوالدات يحسن خبر الذي هو مجاز عن الامر او هو موضوع للطلب اذ خبر ام خبر المبتدا
وصرة قلت يميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا تكون
جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص **قوله** واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث
افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما ثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي
قال شمس الائمة احق ما يبتدا به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام وتمييز الحلال والحرام وانما
قال المعتبر ههنا لان المعتبر في علم المعاني الاستفهام لكثرة مباحثه **قوله** فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه
عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى
للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه فماذا تامرون مجازا اي تشيرون والمراد
بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة
عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على
جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء
وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والآمر والمامور وغير ذلك وكذا القول المطلق بمعنى
المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء
قسم من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريقة
الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك و
ليست بامر فان قال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول ثم يكون الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل يرد
على عكس التعريف قول الادنى للاعلى تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مسلم
لا يعد في العرف قول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته **قوله** والامر حاد صريح للقول دون الكناية
لانه اراد الاسم ودل المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على
الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا كما ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء
والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة في القدر
المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر
حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام ايضا يدل على الايجاب حتى ورد
انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عليه السلام
للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب
اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امر الرسول عليه الصلوة بكذا ويجب
اتباعه علينا ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار ولنا فيه منها ان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر وانه

والنهي فالامر قول القائل استعلاء
والامر حقيقة في هذا القول
مجاز في الفعل عند الجمهور
البعض حقيقة
اي على ان الامر للايجاب

مفروض عليه وهو ان فعل النبي عليه الصلوة للايجاب واحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف
بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر تعجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه
الصلوة صلوا كما رايتموني اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب
الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اى حاجة
الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته به ولكنه ثابت بدليل
مستقل **قوله** قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المص على بطلان كل منهما مع الاشارة
الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه
انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا محالة بالتفاهم فلا يرتكب الا
بدليل والمجاز ان كان خلاف الاصل لانه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان
مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه
حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ والثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان
امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال
انه لم يامر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر
فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر
وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل
استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل
يطلق حقيقة على الاصل من المصدر بمعنى الشان والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن
احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب
على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من اثاره وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فيكون الفعل مامورا
فسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشؤون اى المقصد بالشان الذي هو مصدر شانت اى قصدت وذكر الامام في المحصول
ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم
به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه **قوله** سلمنا لما كان الاصل
وهو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال مسلم وتشتغل
بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التقسيم اولا والفرع ثانيا والدليل
ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة على ان الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص
للايجاب ولا يدل على ان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب على ما سياتي بيانه واستدل المص
على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم

راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدد المنع فقط
ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب
كان المقصود ذكر الايجاب
الاصل وهو الايجاب فعله عليه السلام مستفيد من
صلوا على انه انكر على الاصحاب عموم الوصال
وخلع النعال

عموم المشترك او من عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب بقوله كان او فعلا فعليه ان يقول
لا نم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر
واما في هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو البطلان كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد
المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير
الى ما هو خلاف الاصل فان قيل تركيب الادلة كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال يعني الاشتراك واطلاق الترادف على توارد القول
والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توارد اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع
للمعاني انما هي العبارات لا غيرها وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل ثم المقصود
الامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كمقاصد المناسبة
للفظ وفائه بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا
لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على
ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما
لهم اهتمام به واما الثالث وهو البطلان متمسكهم على الفرع فلان كونه فعلا موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وهو معنى
الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى الامر وبعد قوله تعالى قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون
الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقول وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب
هو القول لا غيره ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما
على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال صلى الله عليه وسلم
ان جبرئيل اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا فاذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه اذى فليمسحه وليصل فيهما وبما روى انه صلى الله
عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم
ونعم ما قال الامام الغزالي انهم لم يتبعوا في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا **قوله**
وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه وهو الصيغة افعل وقد اختلفوا
في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي رح الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة
بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف
عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد
وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى ان التوقف في تعيين الموضوع له لانه للوجوب فقط او الندب فقط او مشترك بينهما لفظا
قوله التاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات و
كذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه
ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا الامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة ما كرامة بقرينة قوله بسلام آمنين

قوله ابن سريج هو الوقف حتى يتبين المراد لانه يستعمل في معان مختلفة وهي الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة * والندب كقوله تعالى فكاتبوهم * والاباحة كقوله عليه السلام كلوا واشربوا * والارشاد كقوله تعالى واستشهدوا * والاباحة كلوا * والتهديد اعملوا * والتسخير كونوا * والامتنان كلوا مما رزقكم * والاكرام ادخلوها بسلام *

وقوله انجلی ای انکشف جعله للتمنی لانه استطال تلک اللیلة حتی کان انجلاءها بالصبح من قبیل المحالات التی لا رجاء فی حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة فی مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتکوین هو الایجاد **قوله** قلنا ابطل دلیل التوقف بانه منقوض بالنهی فانه ایضا یستعمل لمعان مع ان موجبه لیس التوقف للعلم الضروری بانه لیس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو کان موجب الامر هو التوقف لکان موجب النهی ایضا التوقف لانه امر بالانتهاء وکف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال یوجب التوقف بوجهین الاول انه یستلزم بطلان حقائق الاشیاء لاحتمال تبدلها فی الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا یتحقق حملها علی معانیها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراک الثانی ان الاحتمال انما ینافی القطع باحد المعانی لا الظهور فیه ونحن لا ندعی ان الامر محکم فی احد المعانی بحیث لا یحتمل غیره اصلا بل ندعی انه ظاهر فی الوجوب لا یحتمل الغیر وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل یحمل علیه حتی یوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفین فی الامر واقفون فی النهی وثبوت الفرق بین طلب الفعل وطلب الترک لا ینافی ذلک لان التوقف فی الامر توقف فی ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غیر ذلک مع القطع بانه لیس لطلب الترک والتوقف فی النهی توقف فی ان المراد هو طلب الترک جازما وهو التحریم او راجحا وهو الکراهة او غیر ذلک مع القطع بانه لیس لطلب الفعل فالتوقف فی کل منهما توقف فیما یحتمله فمن این یلزم التساوی وعدم الفرق بین افعل ولا تفعل واما ثانیا فلان الاحتمال فی الامر والنهی احتمال ناشئ عن الدلیل علی تعدد المعانی وهو الوضع او الشیوع وکثرة الاستعمال فاین هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ لغیر معانیها الحقیقیة عند الاطلاق **قوله** وبیان العاقبة نحو ولا تعتذروا هکذا وقع فی اکثر النسخ فی بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شیء من قلم الکاتب والصواب ان یکتب هکذا وبیان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والیأس نحو لا تعتذروا **قوله** وهذا الاحتمال ای اعتباره والتوقف بسببه یبطل الحقائق **قوله** وعند العامة ای اکثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الکلام هو الافهام والاشتراک مخل به فلا یرتکب الا عند قیام الدلیل وهذا ینفی القول باشتراکه لفظا بین الوجوب والندب علی ما نقل عن الشافعی ره او بینهما وبین الاباحة او بین الثلثة وبین التهدید علی ما ذهب الیه الشیعة ونقل عن ابن شریح ولا ینفی القول باشتراکه معنی بین الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما کان او راجحا وقد یعبر عنه بترجیح الفعل او بین الوجوب والندب والاباحة علی ما ذهب الیه المرتضی من الشیعة فان موجبه ایضا واحد وهو الاذن فی الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذکورة فی ذلک الواحد علی ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالک ره انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتیقن الاباحة وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولی الشافعی ره انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه علی جانب الترک وادناه الندب لاستواء الطرفین فی الاباحة وکون المنع عن الترک امرا زائدا علی الرجحان وقال اکثر العلماء انه الوجوب لانه لکمال الطلب والاصل فی الاشیاء الکمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والکمال عارضا وهو قلب المعقول ولما کان هذا اثباتا للغة بالترجیح اعرض عنه المصنف وتمسک بالنص ودلالة الاجماع اما النص فآیات منها قوله تعالی فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنة او یصیبهم عذاب الیم فان تعلیق الحکم بالوصف

قال او وجب التوقف

فیما اوجب فی النهی لاستعماله فی معان ومنها التحریم کقوله تعالی لا تأکلوا الربوا والکراهة کما نهی عن الصلوة فی الارض المغصوبة والتنزیه نحو ولا تمنن تستکثر والتحقیر نحو ولا تمدن عینیک وبیان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما یعمل الظالمون والیأس نحو لا تعتذروا والارشاد نحو لا تسألوا عن اشیاء والشفقة نحو النهی عن اتخاذ الدواب کراسی والمشی فی نعل واحدة بالاتهام عطف علی قوله لاستعماله فی معان

فیما معنی الفرق بین قولک افعل ولا تفعل [illegible]

[illegible]

استمر بالعلية لخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك
المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم ولعدم صحة حقيقة ولا حمله على غيره مع امكانه بان يكون للخروج الى المذهب
منه فيحمل على غيره تعالى فالمعنى فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت خالفت اياه فيعتد عنه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن
امر الله تعالى وامر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر لا لعدم
بالمامور وسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور
به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله تعالى فليحذر الذين وهو
اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا
نقول لا نزاع في ان الامر مستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق فانه لا معنى ههنا
للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب والامر مصدر مضاف من غير دلالة على عهد فيكون عاما
مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا
بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر ولحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر
حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون
لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم للمؤمن والمؤمنة مع كونهما لوقوعهما في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع
للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم الطاعة وجعل اختيارهم
تبعا لاختيارهما فبحسب اوامرهما ايل ووقوع الاول في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى
من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه
انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله فقضاهن
سبع سموات اي خلقهن وتمهن امرين ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يأبى هذا المعنى فتعين الاول واما
اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون
الفعل او الشيء على ما ذكره في قوله تعالى اذا قضى امرا سبب ارادة شيئا وذلك لانه لو اريد به فعل او شيء
فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير
ارتكابه لا يصح نفي خيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او شيء او اباحته فتثبت الخيرة
فيثبت على تقدير ان يكون الحكم بالفعل هو جانب النفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد

ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله تعالى عن امره هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل
امره نصبا على المصدر او التميز لبيان الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم فاعل كما تقول جاءني زيد راكبا فاجيبني كرما
ومنها قوله ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود وعلى زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى
نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك
ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال
الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك ومن ان يقول
امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب
مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد
وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير
امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم
والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة في الكلام وان الله تعالى اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكون بهذه الكلمة وان لم
يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب
من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف
خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم
على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب **قوله** وعلى المذهبين اي
سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظاهر لان معناه نقول له احدث
فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد اي نظيره الواقع موقعه النازل منزلته
حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع
وهذه العبارة انما اوردها فخر الاسلام وغيره في التقرير الثاني اعني كون الكلام على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر
لما استقام ان يكون قرينة للايجاد اي لما صح ان يكون الامر نظير الايجاد وبمنزلته في تكوين الاشياء على ما هو رأي الاشعري
لانه انما يكون نظيره وبمنزلته اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما ترتب على التكوين والايجاد وجمهور الشارحين على ان معناه لما صح
ان يكون الامر ضميمة الايجاد ومقرونا به في وجود الاشياء وتكونها على ما جرت السنة الالهية من ضم امر كن الى صفة التكوين عند ارادة تكون
المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة وان كان التكوين كافيا في ذلك غير مفتقر الى شيء آخر وذلك لانه لا معنى لضم شيء الى الغير
في تحقق موجبه الا اذا كان له اثر في ذلك وقصد به ما قصد بذلك الغير وفي الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر
والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شيء آخر وهو امارة النقصان ولتوهم ورود الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضمير يكون للوجود
دون الامر وان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة الامر اي اثرا له مقرونا به مرتبا عليه وبالجملة فسواء
جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى

ويثبت الوجود لانه مقتض
الى الوجود وغيرها من الصور
كقوله تعالى ...
وقوله واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون * وللوجوب فان
كل من يريد طلب الفعل
جزما يطلب بهذا اللفظ

الامر بالشئ لا ينهى عن ضده مع ان ذالك ليس من شان الامر وقيل المراد بالثانى الوجوب اذ المراد بالكون ما دل عليه الكون بمعنى الحدوث

يكون كان التامة وفى امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشئ على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من امر الله تعالى طلبا للكون

يجب ان يكون المطلوب حدوث الشئ فى امر التكوين وحصول المامور به فى امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من صيغة الامر

حتى امر التكليف لزم انعدام اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشاء كما فى امر الايجاد وح يبطل

قاعدة التكليف لانه لا بد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان مجبورا باعتبار مشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله

والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا فى كل امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود من الامر الى لزوم الوجوب لانه الوجوب

مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان مقتضى

الامر وجوب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا اوجب التراخى الى حين ايجاده واداءه فاعتبرنا المعنيين واثبتنا

بالامر كل ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب فلما عن الوجود وقلنا بتراخى الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر

حقيقة فى طلب الوجود وارادته مجازا فى الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية فى الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان

قلت الكلام فى مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع من النقيض و

الايجاب والالزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى الالزام وطلب

الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية فى الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة

تدل بعضها على الاول وبعضها على الثانى وللقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر فى اللغة لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم

الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به فى اوامر الله تعالى البتة يكون به وهنا فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامره واوامر العباد

فى النفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ

وكان ازليا يلزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشئ على ما ينبئ عنه الاية فالاولى ان الكلام

مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امرى اى امرك سوجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل

عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى ماكثا المكث الطويل فالوعيد على الترك دليل الوجوب

ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر المطلق وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك الامر

بعد والسلم فمن اين يسلم الوجوب فى مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما ولا لانه اجماع على ان موجب

الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل اللغة والعرف على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل ليدل على انه

لطلب الفعل جزما وهو الوجوب والشيء لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف فى اثبات مدلولات

الالفاظ **قوله** مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب فى موجب الامر بالشئ بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة

فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وللقائل ان يقول الدلائل انما هى فى الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع

التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل وتحصيل للندب كالامر بطلب الرزق

والسبب المعينة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت عن الجمعة فساوم الشئ وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد

سمّاه كونا | هو الكون فلذا قلت | وقيل للندب كما في | واحتج القائل بالندب | الى ان طلب الرزق | وقيل للاباحة كما فى | فاصطادوا وفى | فانتشروا | حث وتمثيل بالقرينة | لان السعى والبيع | فى الجمعة سببا | بالقرينة فان الابتغاء | والاصطياد والانتشار | مما يتعلق بالعباد ومصالحهم | فلا ينبغى ان يجب | على وجه ينقلب | المنفعة مضرة بان | يجب عليهم

بعد الاحلال واجیب بان المثال الجزئی لا یصحح القاعدة الکلیة لجواز ان یثبت الندب والاباحة من الآیتین بمعونة القرینة وہی ان مثل الکسب والاصطیاد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا علیہ فیعود علی موضوعہ بالنقض وذکر الامام السرخسی ان قولہ تعالی وابتغوا من فضل اللہ للایجاب لما روی عن رسول اللہ علیہ السلام انہ قال طلب الکسب بعد الصلوٰۃ ہو الفریضۃ بعد الفریضۃ وتلا قولہ تعالی فاذا قضیت الصلوٰۃ واعلم ان المشہور فی کتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاکثرین وللوجوب عند البعض وذہب البعض الی التوقف ولیس القول بکونہ للندب مما ذہب الیہ البعض ولا نزاع فی الحمل علی ما یقتضیہ المقام عند انضمام القرینة **قولہ** مسئلة قال فخر الاسلام اذا ارید بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضہم انہ حقیقة وقال الکرخی والجصاص انہ مجاز والظاہر ان ہذا الاختلاف لیس فی صیغة الامر من وجہین احدہما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت کونہا حقیقة للوجوب خاصة ونفی الاشتراک اختار القول الاول وہو ان الامر حقیقة اذا ارید بہ الاباحة او الندب وقال ہذا اصح وثانیہما انہ استدل علی کونہ مجازا بصحة النفی مثل ما امرت بصلوٰۃ الضحی او صوم ایام البیض ولا یخفی ان لا دلالة فی ہذا علی کون صلوٰۃ الضحی او صوم ایام البیض مجازا وانما یدل علی ان اطلاق لفظ الامر علی ہذہ الصیغة لیس بحقیقة بل الخلاف فی ان اطلاق لفظ امر علی الصیغة المستعملة فی الاباحة او الندب کما فی قولہ تعالی کلوا واشربوا وقولہ تعالی فکاتبوہم ونحو ذلک حقیقة او مجاز وہذا ما ذکر فی اصول ابن الحاجب وغیرہ ان المندوب مامور بہ خلافا للکرخی وابی بکر الرازی وہو الجصاص والمباح لیس بمامور بہ خلافا للکعبی فالجمہور علی ان لفظ الامر حقیقة فی الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور بہ ولان اہل اللغة مطبقون علی ان الامر ینقسم الی امر ایجاب وامر ندب وہذا لا ینافی کون صیغة الامر مجازا فی الندب واما الاباحة فالجمہور علی ان لفظ الامر مجاز فیہا لان الامر للطلب وہو یستلزم ترجیح المامور بہ علی مقابلہ واما عند الکعبی فالمباح واجب لکونہ ترک الحرام او مقدمة لہ فیکون مامورا بہ وجوابہ ان المباح الذی یحصل بہ ترک الحرام لا یتعین لذلک بل یجوز ان یحصل بمباح آخر ولا یلزم کونہ واجبا مخیرا لانہ یجب ان یکون واحدا مبہما من امور محصورة معینة والمباحات التی یحصل بہا ترک الحرام لیست کذلک فہذا محمل جید لکلام فخر الاسلام لولا نظم الندب والاباحة فی سلک واحد وتخصیص الخلاف بالکرخی والجصاص فلہذا ذہب اکثر الشارحین الی ان ہذا الاختلاف انما ہو فی صیغة الامر واول کلام فخر الاسلام بان الامر حقیقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرینة کما ان المستثنی منہ حقیقة فی الکل خاصة بدون الاستثناء وفی الباقی مع الاستثناء ولما کان فساد ہذا التاویل ظاہرا لتادیتہ الی ابطال المجاز بالکلیة بان یکون مع القرینة حقیقة فی المعنی المجازی ولانہ یجب فی الحقیقة استعمال اللفظ فیما وضع لہ ای دل علیہ بلا قرینة ذکروا لہ تادیلا آخر وہو ان اللفظ المستعمل فی جزء ما وضع لہ لیس بمجاز بناء

حتى انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له واجيب بانه ليس جزء الكل بما انه ليس بشيء ان يتركب وجوده ان يجوز وجود الكل بشيء يه ولا
الا اخر يمتنع وجود الكل بدون الجزء فما يكون غيره فعنده واللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان
استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة
قاصرة فيهما قبل الخلاف في ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة فيكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء
فيكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما
مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب وكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع
مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزء له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب
في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الاخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب والاباحة
مجرد جواز الفعل ليكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب
بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه
قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف الى اختيار فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن
قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل مع جواز الترك
مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه
انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز
الترك او امتناعه ولما ثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب
المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء
ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب هو استعمالها في جزءهما الذي هو بمنزلة الجنس ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل
لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل مع التعيين
او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب
او يستحق العقاب تاركه فلا نم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل
فمم بعد صحته قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك
وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب فالمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة في امثال
ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ
قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه فلا
مجوزة في حمل كلامهم على ان المراد المستعمل في جنس الندب والاباحة وحده ولا عن النظر الى ما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك
اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فلم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او
متساويا بالمجاز كما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الانسان في المجاز واراده منه فان الاكثر من افراد الشيء مع حيثية ان لفظ الاسد

قوله الامر للفعل الذي يثبت بالامر بسبب الوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء ونحوه معنى قوله وان الامر دال على جواز الفعل الذي هو جزء له على جواز الترك الذي هو المباح لكن يثبت ذلك بالدليل العقلي وهو الترك التي هو جزء الوجوب وان يحث في تحقيق امر اراد فافهم

يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة
الامر فى الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك
او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل فى الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان
على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية وبالجملة
لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل
ومدلول الثانى جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين
قولنا هذا الامر للندب وبين قولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل فى جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل
فى جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا زيد حيوان
والطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل فى الانسان والثانى فى الطير ولا يخفى ان هذا البحث
الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق **قوله** هذا اذا استعمل يعنى ان الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج
فى الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة
وبقاء الجواز الثابت فى ضمن الوجوب عند الشافعى رح بدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل مع امتناع
الترك ودليل النسخ لا ينافى الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن
المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب
بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة حقيقية على مدلولها التضمنى لا دلالة المجاز
على مدلوله المجازى فعلى تقدير نسخ الوجوب بقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرائين
حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد **قوله** فصل عموم الفعل شموله افراده وتكراره
وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة فى اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه
المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه فى ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة فى كل
فجر فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد فى زمان ويفترقان فى مثل طلقى نفسك
لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا اقتصر فى تحرير المبحث
على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة ثم لا خلاف فى ان الامر المقيد

بقرینة العموم والتکرار او الخصوص والمرة یقید بذلک وانما الخلاف فی الامر المطلق ففیه اربعة مذاهب الاول انه یوجب العموم فی الافراد والتکرار
فی الازمان اما العموم فلدلالته علی مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منک الضرب علی قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه
وستعرف جوابه واما التکرار فلان الاقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التکرار من الامر بالحج حین سأل العامنا هذا ام للابد فقال
لو فهم لما سأل لانا نقول علم ان لا حرج فی الدین وان فی حمل الامر بالحج علی موجبه من التکرار حرجا عظیما فاشکل علیه فسأل وجوابه انا لا نسلم انه
فهم التکرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزکوة حیث تکررت بتکرر الاوقات وانما اشکل علیه الامر من
جهة انه رأی الحج متعلقا بالوقت وهو متکرر وبالسبب اعنی البیت وهو لیس بمتکرر وفی اکثر الکتب ان السائل هو سراقة قال فی حجة الوداع
العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حدیث الاقرع بن الحابس فهو ما روی ابو هریرة ان النبی علیه السلام قال یا ایها الناس قد فرض
الله علیکم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اکل عام یا رسول الله فسکت حتی قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت لما استطعتم والمعنی لو قلت
نعم لتقرر الوجوب کل عام علی ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه علیه السلام کان صاحب الشرع والیه نصب الشرائع
الثانی مذهب الشافعی رح وهو انه لا یوجب العموم والتکرار لکن یحتمله بمعنی انه لطلب الفعل مطلقا سواء کان مرة او متکررا ولهذا یتقید بکل منهما
مثل اضرب قلیلا او کثیرا مرة او مرات وذلک لما مر من سؤال الاقرع ومن کونه مختصرا من اطلب منک ضربا او افعل ضربا والنکرة
فی الاثبات تخص لکن یحتمل ان یقدر المصدر معرفة بدلالة القرینة فیفید العموم ووحد الضمیر فی قوله یحتمله باعتبار ان المقدم من العموم والتکرار
واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا یحتمل التکرار الا اذا کان معلقا بشرط کقوله تعالی وان کنتم جنبا فاطهروا او مقیدا بوصف
کقوله تعالی اقم الصلوة لدلوک الشمس فیه الامر بالصلوة یتحقق وصف دلوک الشمس وجوابه ان التکرار فی امثال هذه الاوامر انما یلزم من تجدد
السبب المقتضی لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقید بوصف ولا یلزم تکرر المشروط بتکرر الشرط لان وجود الشرط
لا یقتضی وجود المشروط بخلاف السبب فانه یقتضی وجود المسبب فان قیل الکلام فی الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقید فلا یکون مما نحن
فیه وهو لا معنی لقوله لا بمطلق الامر ان الخصم لم یدع ان المطلق الامر بل المقید بشرط او وصف قلت یعنی ان المراد بالامر المطلق هو المجرد
عن قرینة التکرار والمرة سواء کان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جمیع ذلک وهذا اشکال وظاهر عبارة المصنف
ان المعلق بالشرط او الوصف یحتمل التکرار والحق انه یوجبه علی هذا المذهب حتی لا ینتفی الا بدلیل کما صرح به المصنف فی مسئلة ان دخلت الدار
فطلقی نفسک لذا عبر فی التقویم عن هذا المذهب بان المطلق لا یقتضی التکرار لکن المعلق بشرط او وصف یتکرر بتکرره فان قیل کیف یؤثر
التعلیق فی اثبات ما لا یحتمله اللفظ قلنا لیس ببعید فان التقیید ربما یصرف اللفظ عن موجبه کصیغ الطلاق والعتاق عند الاطلاق
یوجب الوقوع فی الحال واذا علق بالشرط یتأخر الحکم الی زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفیة وهو ان الامر لا یحتمل
العموم والتکرار بل هو للخصوص والمرة سواء کان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا یقتضی
اشتراء اللحم مرة واحدة وانما یستفاد العموم والتکرار من دلیل خارجی کتکرر السبب مثلا وهذا معنی قول الامام السرخسی المذهب الصحیح
عندنا انه لا یوجب التکرار ولا یحتمله سواء کان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل یقع علی اقل جنسه وهو اولی بالعدد
متمثلا ویحتمل کل الجنس بدلیله وهو النیة وذلک لان الامر یدل علی مصدر وهو مفرد والمفرد لا یقع علی العدد بل علی الواحد حقیقة وهو المتیقن
فیتعین او اعتبارا اعنی المجموع من حیث هو مجموع فانه یقال الحیوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات

قوله الا ان دخلت الدار فطلقی نفسک یعنی ذکر المذهب یعنی ان یثبت التکرار وانما قلت یعنی لانه لا دلالة من هذا فی هذه المسئلة لکن بناء علی اصلهم وهو انه یوجب التکرار اذا کان معلقا بشرط یجب ان یثبت التکرار عندهم وهذا ما قال فی الکشف

قوله فی ان دخلت الدار فطلقی نفسک

ولترة الاجزاء والجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك ثنتين او ثلثا وصم عشرة ايام او كل يوم او نحو ذلك قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو غلط اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل **قوله** وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد وقال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدر ولم يحتمل مصدره العدد واللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد وبمنزلة المصدر الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا نعلم تحقق جميع سرقاته الا هو بطريق الاجماع الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحد بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل واحد منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الآية على قطع اليسار ولا قياد له النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا **قوله** فصل لا نزاع في اطلاق القضاء والاداء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي هما مختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم والناسي عند التذكر فعل في وقتها المقدر له ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة هو الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو بالسبب ثم يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء

فينه ومعناه ان تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في ذمته او تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها اداء تاما مع الشرائط الحاصل
من العينية والتسليمية بالقياس الى العلم بالثبوت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها
فانه انما يحصل به فراغ الذمة بحكم ذلك الواجب كما نبينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو
في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها فان العبادة
حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون
الواجب ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده
فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض اليه وبعضهم قيد بمثل الواجب بان يكون من عنده من وجب عليه احترازا عن صرف
دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء ولذلك لو ان يتبرع بها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء عن ظهر امسه او عصره قضاء
عن ظهره لا يصح مع وجود المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة هناك ادنى فان قلت قد دخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي هو
مورد الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمأمور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا
قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب
يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المأمور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام
موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان
بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسمى تاركه وهذا معنى المندوب داخلا في تسليم عين الواجب او المندوب لاختصاص موجب الامر ولم يتعرض للمباح
اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب
والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من جعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة
والندب اي جعلها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة لفظا او جعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح
ايضا اداء لاكتفى بقول من جعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وان
اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه
حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة
بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا بالمجاز ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي **قوله** ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء
على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا
قضيت الصلوة وقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس اي ما يجب للاحتياط فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه
الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم عين
دون المثل **قوله** والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض يكون بسبب
جديد اي نص مستدا مغاير للنص الوارد لوجوب الاداء ففي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الحكم
كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المص في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام هو القضاء يجب

بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا
يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقاما بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست
مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف
له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل بنص اذ لا مدخل للراي في مقادير العبادات وهيئات واثبات المماثلة بينهما
الا بالنص والقياس لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب
سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه
بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال
وهو تقرير ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر
بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز
في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليها ما هو مشروع
له في وقت آخر ويماثله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل
الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كان الصفة مقصودة والوقت ليس
كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم
على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفايت يقابل بالمثل او الضمان فما الذي قوبل به شرف
الوقت الفايت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في
غير العمد لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وتثبت بتحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تاثيم تارك الواجب بتاخيره
عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان يراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج
الوقت الا ان المصنف صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا
وذلك لان الشرع جعل جزاء ترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت اخر من غير تعرض لشيء آخر
بل مع ايماء الى انه بمنزلة الماتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج
الوقت الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي
الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم
في غير الصوم والصلوة كالمنذورة والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم
لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس
فيكون القضاء بسبب جديد دليل مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وحقوق شرف
الوقت الا الى مثل وضمان فيما اذا كان خروج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا
بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول

والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذور والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لا على ان ما وجب بالسبب الاول غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء وجوابا لا شغال مقدور ١٢

ان القضاء انما وجب بالنص وهو ... فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص الى آخره والحكم لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت

لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس فاتشى صوم الجمعة اليوم او اقضه ولكان اداء
بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصى بالتاخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم و
بايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور بقي الوجوب مع نقص فيه وهو الايقاع في غير
مخصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء **قوله** فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان
او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاؤه والاعتكاف شهرا متتابعا بالصوم مبتدأ ولا يجوز
ان يقضي في رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز وذلك لان رمضان
الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد
وهو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا غير رمضان قلنا
هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب
ان يقول السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذور والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم
والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص
الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم
وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف
اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول
فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا
يقتضي صوما للاعتكاف لما ثبت في ايجابه وانما عدنا هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وقد ثبت
لشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة
والممات فلم يثبت القدرة فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان
ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود
الى الكمال اولى فاذا عاد ولم يتاد في رمضان الثاني فيعود المقتضي صوما بنى على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله
صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لما هو شرائطه التي لا يتوصل اليه الا بها ويكون مما
يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج
الى وضوء لاجلها وقوله انما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في نذر الصوم

بواسطة

بواسطة ان هذا الوقت بشرفه واختصاصه لفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فيثبت بعارض شرف الوقت نقصان وهو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اي على اكتسابه مثل اثبات من زيادة الفضيلة الثابتة لشرف الوقت فسقط ما يثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز من اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت بخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرائطها وقوله وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين الذي احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص به والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كون هذا احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت به والرخصة الواقعة لشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتاد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتادى ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الفوت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الفوت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الذي يوجب قضاء الاعتكاف فيه ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم لا اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب لا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد فان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التاثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ذكر من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون لبقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا في بيان المط ما ذكره وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه يثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية مبتداها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة ووحد لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه ايا ما كان ورمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السوال ولا يجزي في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المص رح في رمضان آخر لابهامه والى رمضان الآخر لتعيينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان

رمضان فيما لو قال شهر رمضان بمنزلة الانسان زيد فلا يخفى تعدد لفظه الثاني كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان بالاضافة **قوله** وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود وذكره فقيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير لبيتقرر ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولانه لو تبت سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا ___ اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تعلق قرينها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان قرينها نادر لا يكون الا نذر الاعتكاف في رمضان **قوله** وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان اللذان ذكرنا فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاول والاخر ايجابا بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والالزام ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا احدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احد الروايتين عن ابي يوسف والاول احوط لان في اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له لو جوبه وفي الثاني اسقاط الاصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين الا ان يحمل نتيجة الدليل هو عدم الاداء في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني اليسير الاحوط هو التاد... في رمضان الثاني بان يجب القضاء رعاية الزيادة كما ذكره المصنف الا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني وبهذا اعترف الواهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لا مكان الايجاب القضاء بالصوم ثم بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد يسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم المقصود هو العود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتاد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمل اللفظ **قوله** والاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الاخر او غير محض ان كان فيه فصير الاقسام اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله موجب الامر نوعان وكل منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم الى قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول والا فان فيه قضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة والية اشار فخر الاسلام بان حقيقة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فيصير اثني عشر قسما وظاهر عبارة المصنف ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر والذي بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منها وقد جعله قسيما لها الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة اختصار اي الاداء المحض وهو كامل وقاصر والشبيه بالقضاء **قوله** كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والاداء بالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تودي كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او تودى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان

الموقوف النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فان سقوط ... وجوب صوم مقصود ... وجوب القضاء ... فضيلة الصوم المقصود ... فضيلة شرف الوقت ... البحث من مشكلات مباحث الاصول للامام فخر الاسلام ... وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان ...

لبعضها الاخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المصنف اشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق حال كونه منفردا
وشبيه بالقضاء فعل اللاحق اى ما يفعله حال كونه لاحقا لا جميع صلوة ففي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد
يكون عبارة تامة كصلوة المنفرد وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى
بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة بنفسها
في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا **قوله** كفعل اللاحق وهو الذي
ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام
فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء
مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه مثلا اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم
كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان الغزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع
اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار
الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء **قوله** في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت
لم يتغير بحال **قوله** وقد فرغ حال من ثم اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ
الامام **قوله** والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل
قوله واما القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض **قوله** وثواب النفقة للحج يشير الى
قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان
في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق
يقع عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة
الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل
اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما **قوله** ولا يقضي تعديل الاركان الفائت في الصلوة ولا
صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل
له مثل ولا يوجد بنفسه او مع الاصل بان يقضي صلوة معتدلة الاركان او يقضي نفس الركن بصفة الاعتدال
ويقضي دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول
وقلب المعقول **قوله** قلنا بالوجوب احتياطا اى لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية

الا ان الفدية في الاضحية قلنا الحمل في الصوم لتعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب او الواجب وقد يرجو القبول فان قيل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة

كالجزء منها مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية فى الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير
عدم التعليل يكون حسنة مندوبة تحرسية فيكون القول بالوجوب حوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد فى الزيادات
فى فدية الصلوة يجزيه انشاء الله تعالى **قوله** وفى الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اى قلنا بوجوب الفدية فى
الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة فى الاضحية لانها عبادة مالية حيث قربة بالكتاب والسنة والاصل
فى العبادات المالية التصدق بالعين فى الغاية لهدى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل فى الاضحية الى
اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه المال الصدقة من اوساخ الذنوب والاثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدم
وليصير ضيافة الله تعالى بالطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه الغنى والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية
والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففى الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة
فى ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التى عينت للتضحية
او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيئا احتياطا فى باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه
فقوله فى الوقت وفى معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل فى الوقت متعلقا
بالتصدق بالعين من كلام الشرح **قوله** لم يبطل الشك اى باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد تقدم على الشك
بمجى ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون
الاصل فى الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن ببقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر
قوله لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء فى النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود
بانتفائه لان استواء اعالى البدن موجود فى الجالس الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانخناء **قوله** ينقسم الى هذا الوجه العصر
على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام **قوله** والبيع اى تسليم عين الحق فى البيع وفى عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف
من قبيل عطف الخاص على العام باعتبار وا الا ان الرد يقتضى سابقة الاخذ فيخرج فى الغصب وفى البيع وفى التمثيل بالامثلة الاربعة
اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه
الغصب والبيع وقد يكون التسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منها ثابت
فى الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فى بدل
الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضى
وكذا الحكم فى سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت فى الذمة والعين المؤدى
مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبنى على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون
عينا له واذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلت العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع
فى الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى فى الدين عين الحق فى الجملة وان كان مثلا
للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير فى الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشارع عين الثابت

فى الذمة

فى الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين
بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا فى ذمته كما كان ماله دينا فى ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل
ففيه نظر لان قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين الواجب وهو خلاف التسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت فى ذمة رب
الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين مثلا والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام
وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل **قوله** والقاصر يعنى اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية
يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك فى يده مال انسان فتعلق الضمان برقبته او بمرض حدث فى يد الغاصب او غصب
جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلمه واجدى هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب
او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل
بتلك الجناية انتقض القبض عند ابى حنيفة رح حتى كان المشترى لم يقبضه فيرجع بكل الثمن على البائع لان يد المشترى زالت
عن المبيع بسبب كانت ازالتها مستحقة فى يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب
وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشترى لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب
بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا
ففى لفظ ملك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف فى المشتغل بالجناية دون الدين وفى المبيع دون المغصوب **قوله** وكاداء
الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث
التسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما
فى يده فله ان ينقض الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه فى الوصف وان هلك المقبوض فى يد رب الدين بطل حقه فى
الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشئ لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا
لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رح له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا
فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم
ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغى ان يجعل قيد التمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة
والاداء الذى يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امراة على عبد له هو ابو المراة يعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد
بقضاء القاضى بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمراة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضى بالقيمة
على الزوج الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث ونحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المراة فهذا
التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المراة لانه الذى استحقه بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل
العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل مستحقه بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على
التسليم اذا طلبته المراة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بالقضاء ثم ملكها البائع
ثانيا لا يجبر على التسليم الى المشترى اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل

والقاصر كالرد مشغولا بالجناية او الدين والمبيع مشغولا بهما * فيما اذا كان مطلقا او مرضا * حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض * عند ابى حنيفة رح وعندهما لا بل يرجع بالعيب * وكاداء الزيوف لا يتبع بالتسليم * الا العلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا عندهما * وهو * والاداء الذى يشبه القضاء * كما اذا تزوج على ابيها * فاستحق ثم ملكه الزوج * يجب تسليمه الى المراة * ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء * روى ان رسول الله عليه السلام

والفسخ ويتفرع على هذا القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق و
الكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكمان
لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر
الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء، ولو كان الحكم المسمى بعينه لعاد
حقها فيه اذا كان القضاء بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من الاباق بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حق
اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه بخلاف ما اذا قضى القاضي بالقيمة بتصديق المالك او باقامة البينة فانه لا يعود حق
المالك في المغصوب بل هو للغاصب لانه تم الملك بسبب القبض برضا المالك حيث ادعى هذا المقدار **قوله** دخل على
بريرة هي مولاة عائشة رضـ من بني تميم ولا يحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع
وهي لا تحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين
وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ووصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض
المكلفين ويحله للبعض الآخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى
وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد وصف المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب
تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة
السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اتفقد انه يخالف الاسلام وان كان المثال يقتضيه يعني لو غصب طعاما فقدمه
الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رحمه
خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما
فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب
يبرأ عن الضمان بالاتفاق وتمسك الشافعي بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهي عنه فلا يكون اداء
مأمورا به وانا قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال نفسه لعدم
المانع الحسي والشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حق المالك الا انه لبطل معنى الاداء وهو ايصال
حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه يمكن ان احد هما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير
منهي عنه والاداء مأمور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والثاني ان الاداء لا يحصل الا بالاداء المأمور به والثانية انه اداء
قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من
التصرف فيه فان قيل ان تعين زوال يد مطلقة لجميع التصرفات وما عاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت
القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل
عارض لتقصيره فلا يعذر المالك في الطال او جب على الغاصب من ازالة المالك كما لو غصب عبدا فقال المالك اعتق هذا
العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة

عادة

عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان تحب لاخيه المسلم ما تحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء **قوله** والقضاء مثل معقول قيل تجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل **قوله** ففي قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام مذكورة في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاتل والقاطع شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء **قوله** وعندهما ليس للولي ان يقطع بل ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله عمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا كان بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المص لتعيين ما صدق عليه الموجب في الموضعين لا لبيان اختلافهما بالمفهوم **قوله** والقتل قد يحول اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل **قوله** وعند ابي يوسف رح يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رح يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع **قوله** فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي رح تضمن بالمال المتقوم وتوطية لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم يكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي رح فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش والمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضي الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن وتجددها

انشاؤها بمنزلة انشاء الاعيان وقد ورد انشاؤها الى ان قال ان وقد سبق انه سقط اللهم الا ان يخص الحكم بالقوام
التصرف مثل المنافع مثلا وللخصم ان يقول بل التقويم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجحة
الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال **قوله** تقومها في العقد ثبت بالرضا منع لقوله
ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد عليه متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضا
قلت لا تحقق العقد الا على الرضا كان التقوم بالرضا تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه
او لوازمه **قوله** فلا قياس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على
تقومها في العقد ولا اثبات حمل المدعي وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها
بها في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لافتقار الاحتراز فلا يصلح مقيسا
عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضا فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح
عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل
على خلاف القياس والثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم
ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضا انما اثر في صحة
استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيخص كل من القياسين بما ذكر **قوله** وهو
اي استيفاء القصاص مثل للمقتول والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص
معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء
المقتول وابقائه حيوة للمقتول ولغاد لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما يجب في الخطاء على خلاف القياس
ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الاهدار بالكلية **قوله** والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة
على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في
الجنس كما في التسمية ثوب او دابة فيحتمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يحتمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء
وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه شبيه بالاداء لما في جهة الاداء بناء على ان العبد لجهالة
وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه في تعيين الوسط الواجب في العقد فتعين
مقدارا على السيد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل ينبغي ان تتعين القيمة ولا يجبر الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه
ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما اذا تزوج على عبد بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة

كمال الامر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين بتخيير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فبيهما ادى يجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان
قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا متوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها براسه في اصالة القيمة
بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ بمجرد التخيير بين الاصل وهو العبد لا تحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع
صور العقصار فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله فصل** من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع
حكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اضرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في
ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له
فالصواب قبل تفصيل المذاهب والدلائل محل المقول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال
في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما
ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به **قوله** هذه المسئلة اي مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم الرابع
باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن
لنفسه او لغيره ونحو ذلك **قوله** ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين
الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن ان افعال الباري تعالى هل يتصف
بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر
يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح **قوله**
ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع
عليه متعسر الوصول اليه وهو وادي مسئلة الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المرتبة
بالقوى الفكرية للوصول اليها وبحارها ما وصل اليها كل احد بقوة فكرية ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زل قدمه
في البوادي او ضل فهمه في المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في بحره ولم يتنبه للخطاء
في مقدماته فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا
اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق
اي الثابت في نفس الامر هو الحاق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا
تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي عما يشبه الحق وليس بحق **قوله** وفقت اي جعلت
واقفا عليه ووفقت اي جعلت لي الاسباب متوافقة لا يراده فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق **قوله**
اعلم ان العلماء تحريرا للمبحث وتلخيصا لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة
معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة
بمعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب والعقاب شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو
ولهذا قالوا كونه متعلق العقاب لم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال

حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو
نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول
يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن
والقبيح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل
ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق الحسن او القبيح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري
لا اختياري فيه والفعل الاضطراري لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري
مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل ولو اقام آخر
على مذهبه مستغنية عن الامرين **قوله** لان الحسن والقبيح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنه اي عند الاشعري والمذكور في
الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق
يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه فجميع افعاله تعالى حسن بهذا المعنى
وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكره من تفسير الحسن بما امر به والقبيح
بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح واخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بما امر به
على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس
كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى **قوله** وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يمدح على فعله
شرعا او عقلا والقبيح ما يذم فاعله عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله
ان يفعله واحترزوا بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه
قد لا يكون حسنا بل يكون قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا
بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب ولا مدح على المباح لا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح
بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما
بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل
الغير المقدور والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني
ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه والعلم بحاله الثاني ان المكروه
عندهم ما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح
تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد بالمكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز
ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف وللقائل ان يقول ان اريد بما للقادر ان يفعله او لا يفعله ما يجوز وما لا يجوز له ان
يفعل فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك
وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعله

الا ان الحسن والقبيح لا ينسبان الى افعال الله تعالى
عنده فالحسن والقبيح بمعنى الثواب
الاشعري بمجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه
والقبيح بمعنى الذم
سواء كان الامر للايجاب او للاباحة او الندب
سواء كان النهي للتحريم
سواء يحمد شرعا او عقلا
وما يذم على فعله
وبالتفسير الاول للقادر العالم بحاله ان يفعله

قوله لما ذكرت ما يستحق تاركه المدح لم يمكن تعميم تفسيري القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه
ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبيح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين
وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان
فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبيح لذات الفعل ولصفة من صفاته نعم هذا المعنى
لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبيح لذات الفعل ولصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظ ثم ما ذكره المص
في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلب قد اعترفوا البعض منهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على
مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا
لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي
فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر
فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا
حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز والضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث
ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما
بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء
بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا
المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان
يكون الحسن صفة للفعل تابعا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق
على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى
معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوف
على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو ثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي لعدمية
صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم
ان لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من
اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هذا امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام
العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن

الفعل جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور منه بحيث لا يمكنه
الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما
فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير
تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة للتخصيص بتفصيل
التقسيم على ما وقع في تقرير المصنف وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا
اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح
ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة المجيب فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان
نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة المستلزمة
لجميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علة ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما
يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره اذ بل باختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون
باختياره قطعا للتسلسل مع ان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ويكون اختيار الاختيار من الاختيار
واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي
الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى
فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف الفعل بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا
لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري
الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح
هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم بالضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن
الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث
بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرعي وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا
وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى لبطل استقلال العبد به فيقبح التكليف عندكم كما اذا كان الموجد هو الله تعالى
فلهذا قال المصنف انهم لم يوردوا على مقدمات هذا الدليل ما يعتد به ولا يخفى منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين يعني الذين يعتقدونه
يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح
ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود
المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات **قوله المقدمة الاولى**
ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او تسخن فحصل له صفة هي الحرارة او تحرك
فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى
تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات المتحرك والحدوث فاذا تحرك الا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون متحركا كايقاع

والقود

والقعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام
او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي يكون المتحرك مادام متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء
من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان امر واقع فيكون له ايقاع
وللايقاع ذلك الموقع موقع آخر وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة
فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع
الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدا لان استحالة
التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف التسلسل في جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق
ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققة غير متناهية هي الايقاعات
المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك لا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعلا اما لو اوجد شيئا بايقاعه
وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا
لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الزامي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في
الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة
ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلب هو لزوم
التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور الايقاع بالمعنى المصدري
من غير شيء يقع به **قوله المقدمة الثانية** حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها
فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة
موجودة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على البعض لاذهان لعدم
ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال
فلذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على
موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه
وجود الممكن فحاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود
الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه
محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم
والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا
يكون لبعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا
وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير

قلت قد لزم هذا المعنى لان زمان عدمه هو زمان لم يوجد فيه الممكن والزمان الذي وجد بايجاد شيء اجزاؤه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء اجزاؤه لزم ما سلمتم استحالته

وجود العلة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده فنقول ذلك المحال اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر او لا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة مع بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده مع تحقق وجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجبة تامة ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسألة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات فبطلانه ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وبهذا يقال ان الممكن ما لم يجب لم يوجد الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء مع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت العلل نوعيا فلتلك الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول وسلم ان ما ذكره المصنف مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه لو امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان النسبة الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية من غير ان ينتهي الى الوجوب وهم يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يقتضيه اولوية لا وجوبا قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود **قوله** وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عنده وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني اجماع كونها اولوية مشهورة لم ينازع فيها الاقوم من المتكلمين فانهم ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اي وقت اراده الله تعالى فانه تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول وامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول **قوله** واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود مختصا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه

نحن نقول تعليله انتفى اي الالاصر وانتفاء تعلق الايجاد الى الصدر لو وجدت ما على وجه ما لو لم تجب بالذات فان وجود الى الله لم يكن الغير الا ايجاد الله تعالى اياه ودونه تقدير ان لا واجب ...

باطل

بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان تحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في التعقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود وكان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها وهذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثرا للشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر يعني ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تاكد الوجود حتى كانه هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها البعض مما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك. **قوله** مع العلة الناقصة او التامة اراد بالمعية الزمانية والا فالمعلول متاخر عن العلة لا محالة **قوله** ثم العقل كانه تنبيه على منشا الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متاخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقوله دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما على الآخر بمعنى احتياج الآخر اليه ايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقفت المعية المقتضية للسبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وليس بلازم **قوله المقدمة الثالثة** ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود

وتقرير وجوه … التمسك بها انما هو في مسئلة … فان قلت ما المعنى بالموجود والمعدوم بل الواسطة فانه لم يجز ان
يكون موجودا ومعدوما … ثابتا مستقلا … فان … مستقر … موجودة ولا معدومة فانه موجود وتقرير الدليل ان جميع
ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون متحققا بجميع اجزائه في وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجوده لم يكن
الحدوث قبل الوقت جزءا ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت ترجيحا من غير مرجح بمعنى وجود
الممكن من غير ايجاب شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن موجودا وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وهو بديهي
البطلان لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة فانها من شأنها ان ترجح احد الشيئين على الآخر … فيقال انه لو كان المجموع
قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجوده عند تحقق جميع ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال
لو لم يكن في … ما يتوقف عليه وجود الحادث الشخصي موجودا ولا معدوما لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من
الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة القسم الثاني
[illegible] … ثم ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام
العلة التامة وان كان شيء منها معدوما فانعدامه يكون لعدم شيء من العلة التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من
الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم الحادث وان لم ينته اليه
لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى … مستندة الى الواجب على هذا التقدير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم
انتفاءه فان … الباب … لا يدل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن بعضه بديهي ولان الكلام
في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جميع ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان
علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث
ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد
يوجد بعده من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما
باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات
فان قيل يجب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم لكن لا يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن
على هذا التقدير مستند الى الواجب الى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديما فاذا كان العدم الذي
يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود
زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى
القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يكون
الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو وبقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب
وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما لا انه
يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون … زواله بزوال الموجود فقط لانه … القسم الاول …

بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعنى الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لايتصور الا بزوال عدمه فلهذا عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال واما ان لايكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء الذى يتعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لايكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا او بالعكس ويساق الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شئ مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام فى زيد الموجود واما الثانى وهو ان يكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر وهذا خلف لانا فرضنا مجموع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد لايكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لايجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التى فرضنا ها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذى فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة تحقق وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة وهذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شئ فرضناه عمرو او اذا ثبت بطلان توقف وجود زيد الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود زيد على عدم شئ ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهى القضية التى ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجوده بل لابد من عدم شئ منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لايكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات التى يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشئ بانه لايكون الا بعدم شئ مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهى الى الشئ الذى لايكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لايكون الا بعدم الواجب وهو محال هذا تقرير الدليل على امتناع تركيب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التى يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شئ وهذا لا يوجب عدم تركيب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يتركب عنهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر هو اليها مستلزما للعدم الذى له دخل فى العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا فى علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شئ من الاعدام التى جعلتموها داخلة فى العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعنى وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لايكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات مما لا مدخل له فى اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جميع ما يجب عنده وجود الحادث لايجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مسلمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شئ

الا يكون وجود زيد موقوفا على عدم عمرو وكلامنا فى زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء فزوال العدم هو الوجود ولنفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر

من الموجودات المفتقرة اليها باستناده الى الواجب وهذا هو الاستناد لانه لو فرض انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر
هو اليه من الموجودات وكذا الى الواجب فيكون عدم جميع مع ان استلزام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد
الى الواجب دون الثبات بامكان بالذات لكن نظر الى انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول
عند وجود العلة التامة لا يكون مثل الحادث موجودا ممتنعا لا موجودا ولا معدوما فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات
فاعل له اختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلنا لان الكلام انما هو على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة ففي اي وقت اوجد
القدم ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف
واما ان لا يتحقق فينقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان يقال لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وكذا
الى الواجب مما مر فيلزم انتفاء الواجب على ما مر وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول
فلا يكون صدوره ... ما لم ... فيكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض
من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذا ثبت بطلان الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود
العلة من ان ينتهي في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة
ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير
ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيمتنع امتناع بقائها الا ارتفاع شيء من الموجودات التي يفتقر هي اليها حتى يلزم انتفاء
الواجب وحينئذ لا يتم برهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة
اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول ممكن
البقاء فلو استند الى الواجب بوجوبه لوجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فان الماهية الغير القارة لا يكون اثر الموجب بالذات والذات التي يمتنع
زوالها كيف يوجب اثرا يجب زوالها فان قيل الذات يكون علة المطلق الحركة وهو امر مستمر وانما كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا
ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه
وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد وان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع
البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد
يقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا الافراد والا لامتناع بقاؤها
كما ذكره المصنف وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادة حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا
المقام موضعه علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتباريا عقليا للقطع بتحققه سواء
وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون
ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد
امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد
اعتبار العقل او لم يوجد ثبات العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه

[illegible]

لم يوجد

المرجح المستقل لكن لا ينافي حصول قولنا انه يخلا وجود ومعدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج **قوله** فان قيل تقرير السوال على ما يسبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث عن موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انا اوردته على النقيض مطلوبك والظن ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المصنف وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السوال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود ولا يخرج شيء عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا تجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علة المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علة منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجوب وبلا ايجاب ولا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالارادة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلق الارادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث وانتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يتوقف اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم اني لو لم ازد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السوال والجواب لكفى ولقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على التعاب النواظر والاحداق واني لو اقتديت بالمصنف في الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام **قوله** لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث

[illegible]

على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب
لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم
عدم الملزوم وان لم يكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شيء
من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان
هذه الامور لا يستند الى الواجب بطريق الايجاب لا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا تنفك منها مفتقرة اليه بلا واسطة
كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب ولو كان استنادها
الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث نقول لكن
لا على سبيل الوجوب بل لاستناد الموجودات الى الواجب يتعلق بجزء المستندة اليه واذا افتقرت تلك الامور الى الواجب فعنه ورائه
اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله
لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى
ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس ببعيد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن
تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول
بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقل واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم
وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع
ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد
ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها
موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والمعدومة والامور اللاموجودة واللامعدومة
اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها يجب على تقدير
الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور اللاموجودة واللامعدومة كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحاصل
التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار
والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات وموجب لكونه تعالى فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه
موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان
بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل نقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث
او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة
الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل الصادر عن الواجب لا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود
جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا يستلزم الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة
واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق

واعلم ان اثبات تلك الامور مما تفرد به وان على تحقيق معنى ان الوجود الا بطريق وجه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار وان تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الحوادث من غير وجوب يلزم من جواز وجود الممكن بلا موجد وايجاد كما لا يخفى على [illegible] المشايخ

علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للا ايقاع والاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انسداد الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المط **قوله المقدمة الرابعة** ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد بط وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز وواقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخيران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد الممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو مح واما ان يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح اخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شئ من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المتساوي او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالاخرة الا للمساوي او المرجوح ويثبت به المط وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل السابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاب الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الاخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لهما كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام مساويا او المرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا او مرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشئ راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية **قوله** وهو اي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح بط والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو مح او ينتهي الى الواجب وهو المط وبهذا الظهر صحة ما ذكره المص من ان هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد وتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد

قلنا ارادة الارادة عينها او لا زائدة مرجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجوده والممكن بما موجود فالعلم

ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة **قوله** مع انه

حينئذ يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج

في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول

والدور يرجع الى التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات علم الكفي مذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده

الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته

ولا من غيره بل يحصل له بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ **قوله** والمتكلم يعني ان المتكلمين

في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سند المنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في

الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون

الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المحشي من انه بحث اقامة

البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على

بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس

للحكم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه **قوله** مع انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا

لدعوى الحكماء فيه وتقريره ظ والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريقان المتساويان

بحذاء الهارب موجها مؤديا الى النجاة لكن سائغ ان لم يتبق الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا

في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه بطلان لان

عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك

ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المص بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور لسلم بطلان

مرجح غير الفاعل واختياره به يصير احد المتساويين راجحا بتمرد الفاعل **قوله** فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين

بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد

فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح والرجحان هو الوجود ولا عاقل

للممكن غير الوجود وبما يكون اقرب الى جانب الوجود لانه لم يكن معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود

وزوال العدم ونعم اجيب الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود وكما ان وجود

الممكن بلا علة الوجود ممتنع كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود **قوله** اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول

الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجوب

الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما

المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كالايقاع لتلك الحالة فان اريد الاول فالمراد عدم

اختيار

اختيار العبد في فعله سبقت اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فلانه اذا جبر لما كان يلزم من الوجوب عدم نفاذ
الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المط اعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط
لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل
وباختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التس او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم
التس لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود
ولا معدوم وهو وجود المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع
فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التس في الايقاعات بناء على انها ليست
موجودات حتى يستحيل التس فيها او بطريق عدم التس بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظ
لما مر من ان احتياج الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار
فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو مختار للايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين
باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك
الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المص ههنا الى بطلان طريق التس ورجحان طريق عدم
الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة **قوله** فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرية
مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله
تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشر
والقبائح مع انه لا يرضى بها فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر
والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تع واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا
الثاني فقط ليكون قدرا والمص اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض
الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير
تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان
الله يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام مبنية على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول جواز التخلف
وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد للفعل الاختياري لجواز ان يكون المؤثر
قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد
الله البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق تعالى على ما هو المدعى **قوله** وان لم يكونا صادرين منا
لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداعية الى تحصيل
الفعل او تخيل من الملائمة وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشارك البهائم فيه لازم لان المراد بالاختيارية
ما يكون تحته تعلق الارادة بصحيح تعلق القدرة به سيعرف ان الفعل قد يكون تعلق الارادة دون القدرة وبالعكس **قوله** وايضا الفرق في الاختيارات

بين ما يقدر على تركه وما لا يقدر فان قيل ليت شعري ما الاختياري الذي يمكن فيه من الفعل
والترك قلنا نعم ولكن تقسيم الى ما يمتنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع في صورة
الانحدار الى صبب ونحو الانحدار من الارض وكذا الفرق في الترك بين ما يقدر على فعله
كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا يقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي واليوم قد يحدث في الفعل
الاختياري باعث عليه واعيا اليه من النفس كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه **قوله** لتكليف
مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء عليهم السلام وقد تواتر عن الاولياء
الا ان بعض الفقهاء يكرونه **قوله** ثم القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري
لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب بان القصد
مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من
الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو من
القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك
وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان استناد
الى المخلوقات لله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع
لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى حيث استناده الى العبد الذي هو مخلوق
وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن
في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة كالحالة الحاصلة من ايقاع
والكلام فيها كالكلام في المقدمة الثانية **قوله** برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا
نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا
معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة

عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تاثيره الاختياري
واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد
ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو عدم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال
جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان
لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك
الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج من صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان
ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء
الموجود وهذا القدر لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين ان ذلك
الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى
وكل منهما مقدور بقدرتها الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح والثاني في الخلق يقع الفعل المقدور
لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا وقعت حركة زيد بخلق الله في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت
في كسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر
الكاسب صنعه في فعل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول الثاني وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا
للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة
والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون
في توقفه على امر من امور الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان
بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها بشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مال
قصد الى صدوره وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه وصحة الصدور واللاصدور
هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في صدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة
بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقدان احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد
الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل
يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة
هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حالة وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي
الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فواتها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها
ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا
ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة للعبد ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين **قوله** ثم اختلاف الاعضاء فانها حين الاحتياج

ثم اختلف في الاضافات ... لكن لو قيل ان للعبد قدرة ما على ... ولا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن ... بخلق قدرة الترك والاضافات فقط ... احد القادرين ... من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى الكلام بصدده ... مسئلة الحسن والقبح

كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان بعضها قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول المحشي عن ذلك
بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية كلها اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى
وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية
والقبيح فلا قبح من الله تعالى خلقها والقبح من العبد كسبها **قوله** نعم لو ان الاتفاق والاضطرار لا يوجب
الحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شي من غير
الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع
المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتقصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يتيسر
ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك توجيه سند المنع بصفات الله تعالى وبانه يحمد عليها وبكمالات
الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم ادعاء التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل
نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا
والثواب او العقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المحشي حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم اورد ما
ذهب الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله ولعل معنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري
من ان الفعل ليس لذاته ولا لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم في
الآخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليل على استحقاقه المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب
فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع لقول الشارح فيه ما ذكره المحشي من تطويل العبارات وتعميق الاستدلالات
وتعديد الابحاث وتكثير الايراد فلعله عند الاشعري كتحرير باب الحسن في باب والله اعلم بالصواب **قوله**
في دائرة الوجوب من دائرة **قوله** وعند بعض اصحابنا رحمهم الله تمسك على كون حسن بعض الافعال
وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان التصديق باول الخبارات من تثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب
عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على النقل آخر يوجب التصديق به فالنقل الثاني

اذ لو كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم
التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما
عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب
تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص
فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه
واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت
عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الآجل
فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة النص على انه يجب تصديق
كل ما اخبر به وتحريم كذبه او بحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه السلام
بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي **قوله** وكذلك نقول امتثال اوامر النبي عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان
وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان
الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص
الشارع على دليله كما مر وبقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع
فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت
بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات **قوله** فلان الاصلح واجب لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى
الثاني على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل
يجب على الله شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره
او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو الاصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك **قوله**
وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة
لا يعرفان الا بعد كتاب وبني على هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام
وقبح الكذب الضار واما بكسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا
بالكتاب والسنة كاكثر احكام الشرع **قوله** بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح

او المباشرة بان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى
بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع انفكاكها
والعادة هو تكرر الفعل وتوقعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة
عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة حركة
المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة
وما ذكره المصنف اقرب وانسب تفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر **قوله** ثم ذلك الشيء لعله ثم اشارة
الى ان الشيء الذي لاجله حسن الفعل او قبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء
على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف
الحسن **قوله** ويجب ان يعلم ان المركب المشتمل على حسن او قبيح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض الآخر
او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او ببعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالمصنف خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول
اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار
الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا
وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله
حسنا باعتبار الجزء انما هو بمجرد اصطلاح **قوله** وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثاني
اما ان يكون قبيحا لجزئه اولا لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق ان الحسن او القبيح يكون لذاته
او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء
قوله وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه
ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح
وثانيا تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثالثا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة
عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى
هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في
نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت
في غيره وهذا اقرب مما يقال ان المراد حسنه في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها **قوله** والفرق بين الجزء
قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون حسنا تارة وقبيحا
اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب
قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاعتبارات
هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة للانواع والحسن او القبيح لذاته هو النوع

[illegible]

لا الجنس

لا الحسن لنفسه **قوله** اما الاول اى المامور به الحسن لمعنى فى نفسه ثلثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره
اولا والثانى اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم
الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته ولا
لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى فى نفسه
ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى فى نفسه
واعترض عليه بان الساقط فى حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا ولذا غيره المص
الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به اذ الوجوب لازم حسنه كان بالامر
فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافى كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعرى وسيصرح المص بنفيه وعندنا
الحسن ليس بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره **قوله** واعلم ان المنقول يعنى ذهب بعضهم
الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم
يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مومنا عند الله تعالى غير مومن فى احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون
التصديق كان مومنا فى احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب
وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان لم يقض الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا
بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبى عليه السلام كان يامر بها ويكتفى ويجعلها اهم
من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففى حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار
مع تمكنه منه مومنا عند الله تعالى وفى حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من
الاقرار واما ان ركن الشئ كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشئ فسيجئ جوابه ولقد طال النزاع بين المص وبعض معاصريه فى
تفسير التصديق المعتبر فى الايمان وانه التصديق الذى تسم العلم اليه والى التصور فى اوائل المنطق ام غيره ويجب ان
يعلم ان معناه هو الذى يقال له بالفارسية گرويدن وهو المراد بالتصديق فى المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله
اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم
وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم فى البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان
وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق
من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة
وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح
الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المص ان التصديق امر اختيارى وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع فى
القلب صدق الخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم
من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بگرويدن تصديق

احسن غير ان يكون متصفا بحسنها في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان دون سائر اعمال
سائر الاركان قلنا لان الايمان صفة للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا
تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين عمل اللسان لانه متعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل مجرد الذي
هو عمل اللسان ايضا شكرا في التمثيل بالايمان اشارة الى ان المراد بالحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود
الامر او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر مدرك بالعقل نفسه **قوله** كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في المتعدي
الذي لا يسقط بحال ثم الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل السقوط وليست ركنا لكنها حسنة لعينها بحيث تشبه
الحسن لغيره ثم في الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لتضمنها التعظيم للباري
تعالى وشكر النعم وعبادة لمن يستحقها الا انهم حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا الحسن لغيره لانا نقول هذا الاتيان في الحسن لعينها الى تركها
الا ترى ان الايمان ما هو الا كذلك حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها الحسن بالنظر الى نفس الفعل
المضاف كالايمان والصلوة المامور ومنها الحسن لغيره بان يكون المتصف بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد
واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم
العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فمنها سقا ما ان احدها ان هذه الافعال
ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر المتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة لهذه الوسائط وانها في
حكم العدم حتى كان المتصف بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما الحسن بواسطة حسن
دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما الحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى
اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة
وزيارة البلدان والاماكن وانما الحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه فيجب تعظيمه واما الثاني
فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة ثم ان العبادة
حق الله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم
لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر لكنها الى المعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة الة
لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس
عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان
هذه الوسائط لم يعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس
وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف المكان الا انه لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس
وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد
فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلذا صرح المصنف بان الوسائط هي
الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ما يشير الى ان الواسطة هي قهر النفس

قوله والصوم والحج فان الحسن فيها بواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لا باشتغال هذه العبادة النفس مجبولة على المعصية فالحسن قهرها فاندفع ما اورده الفاضل التفتازاني

وحاجة

وحاجة الفقير وشرف المكان والفقم ما صرح به المص **قوله** يرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلاثة وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن المعنى في نفسه لا بمجرد كونه مامورا به كما هو راى الاشعرية واما المص فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضى حسن المامور به المعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن المعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان لكونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا المعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يوتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغائرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لانه ولكونه اتيانا بالمامور به والاول ثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شئ واحد كالوضوء المنوى حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان هيهنا شيئين مصدر يا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة الموقعة فارادوا بالمامور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه فلا حاجة الى ما ذكره من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضى كون العبادة جزء امنه لجواز ان يكون خارجا عرضا وما حقيقة الامر كذلك اذ ليست داخلة في مفهوم شئ منها بخلاف الصلوة **قوله** يقتضى كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعرى في كون العدل عدلا والاحسان حسنا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناط المدح عاجلا والثواب آجلا **قوله** فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها المعنى في نفسها ولقائل ان يقول لا نم انه امر مطلق بل التعليل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه **قوله** فذلك الغير اما منفصل عبارة

فخر الاسلام فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتادى بالذى قبله كما لو الاى بالمامور به حسن لغيره وضرب منه حسن لمعنى فى غيره لكنه اى ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان على حدة وهو المعنى بكونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وحق ان ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر فى التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجوهر لان مثل اداء الجمعة ليس مما يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال اما قائم بنفسه او المامور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه وبالمامور به المنفصل وغير المنفصل **قوله** فلا يحتاج اى الوضوء الى كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته **قوله** كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذى هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة فانها تحسن بواسطة الغير الذى هو قضاء حق الميت والغير ان امران حسنان حاصلان منفصلان عن المامور به اعنى الجهاد والصلوة لا يتصلان بهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتادى بنفس المامور به اعنى الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الاتصال فى هذا المقام بل ينبغى ان يبين عدم الانفصال بمعنى تاديه بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالاتصال التمام والتناهى بحيث لا يكون حسن للجهاد وصلوة الجنازة بالغير **قوله** ولما كان المقصود يعنى ان المامور به حسن لغيره لا شك انه ما لم يكن ذلك الغير مقصودا بالذات فى الخارج ليكون ذلك الغير حسنا لمعنى فى نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى فى نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها فى حكم العدم بخلاف تلك فانه قد يتم الامر ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه **قوله** والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق فى اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثانى بدليل فحمل العام هو القسم الاول على الحسن لمعنى فى نفسه والضرب الاول منه على انه لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثانى الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى فى غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط الحسن لغيره من الحسن لمعنى فى نفسه كالجهاد والصلوة والزكوة ففى الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفى الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفى الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان الاستدلال الثانى وهو ان كون المامور به مطلق الامر عبادة توجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا فى نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف ولهذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى فى نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف الا ان المذكور فى سائر الكتب

ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف وذكر في بعض شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في عبارة فخر الاسلام **قوله** والفرق بينهما هو ان المقتضي مقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته **قوله** ولما يخاطب العبد بالجمعة معناه انه لم يومر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الاخر **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس باولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلهذا افراد المص لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع **قوله** وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليفا بما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه

باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده والمعنى لا تأثير لقدرة العبد في افعاله الاختيارية اصلا كما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه الجمع وهو انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل مع انه مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى انه متعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع وقول العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا تعلق به الا بعد وقوعه لان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون وهو يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا او عدم وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب والامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان لا اختيار له وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقرر في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو التصديق للنبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق في ان لا يصدقه وهو ممتنع فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك لا يخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه **قوله** وعنده اي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم **قوله** ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحق العذاب بما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه ترك تفضلا واحسانا قلنا فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع **قوله** ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكاليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل عن العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما عرفت من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك تحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد القيام به واحداثه عند تعلق الارادة والا فالكلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر به وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله** لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب

بدون وجوب الاداء لانه لا يحتاج الى وجوب القدرة التي هي منشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مصادرة على المطلوب اذ ليس السند حتى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب **قوله** من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كلما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر **قوله** وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى ومنه **قوله** فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور **قوله** كما في مسألة الحلف بمس السماء هذا الخلاف بين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق الحالف غير محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله فيه **قوله** واما القدرة الحقيقية فقد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح فاهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجود اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته به وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل **قوله** او نقول جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء **قوله** ولا يشترط بحتمل ان يكون جوابا آخر عن زفر رحمه الله

قوله والاظهر من الشرع على ترجيح بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب فلا ينقلب اليسر بالعسر ولا بانه يؤدي

الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بان الانتقال يلزم من عدم اشتراط البقاء ما

انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة لبقاء ادوا

يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال وهو محذور في ذلك لانه فوت بعد الحبس على اهوانها

ولانه ابل المال عنه فكاد به او انما حق الفقير في العين محلا للعرف اليه صاحب المال المنبار اي في اختيار المحل الى

فلما حبس هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن الا ترى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد

المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى

انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وهو انه حلو وبناه على تقديره الهلاك يوجب بطريق الغرامة

والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان النفس تغيير يسيرا فانه نسخ عقلا وانما الغير اليسر عسيرا والعكس سلبيا لمكان اليسر لكل يسير **قوله**

فصل في تقسيم المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه ولغيره

فانه كان باعتبار حالة المامور به في نفسه فلهذا جعله فخر الاسلام في المرتبة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على المرتبة

الاولى اي لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية ينبني عليها

عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الوقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم

احكام الاسلام **قوله** مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل

يكون قضاء كالصلاة خارج الوقت ولا يكون شرعا اصلا كالصوم في نهار والمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا

في وقت لا محالة **قوله** المطلق محمول على التراخي فذهب اكثر الى ان صيغة الامر موجبة للفور والحق انه لا يدل على الفور ولا على

التراخي بل كل منهما بالقرينة وهم يقولون بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت بعده

من مذهب العلماء والحنفية انه للتراخي الا ان المعتمد اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي

عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا

بالقرينة عند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي بضرورة عدم قرينة الفور لا لانه الامر كان لمعارض ان يقول جاء

للفور والتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر انه ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف

التراخي فانه عدم اصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور بل لا دلالة للامر

على احدهما بل كل منهما بالقرينة **قوله** او لا يكون كقضاء رمضان جعل صيام الكفارة والنذور المطلق وقضاء رمضان من المطلق

باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في
مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي
يصام فيه سببا لوجوبه **قوله** وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان يقال الموقت اما ان يضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة
واما ان يعلم مساواته وح اما ان يكون سببا للوجوب كصوم رمضان اولا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج
او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء اولا هذا ولا ذاك وسببا لا معيارا او بالعكس **قوله** اما وقت الصلوة
المؤدى من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب
لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اي زمان يحيط به ويفضل عليه وهو ظرف وشرط
للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لانه لا يختلف باختلاف
الوقت بوصفه الاداء والقضاء لان نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها
قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره والغرض المقصود بيان اشتراك الصوم والصلوة في شرطية الوقت وامتياز
الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى
على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرى مع ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكرا فاقيم المحل
مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى ويستدل على
سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد
بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى **قوله** ولتغيرها اي تغير الصلوة
بتغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل ويكره في اوقات مخصوصة ويفسد في غير وقته والاصل في اختلاف
الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة
السببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب **قوله** ولتجدد الوجوب
بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر **قوله** فان التقديم
على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له
وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء
وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وشرط الزكوة الحول
ليس بشرط للوجوب او الاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء

يجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار ترجيحه لا السببية لنفس الوجوب على ما هو المدعى ذ فمع ان بطلان تقديم الشئ على شرطه
اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية
قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة **قوله** ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان
ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو ايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت
ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته
وسببه الظاهري استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وهي لا يكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام
ولهذا اى ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع
الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح
بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان اصل نفس
الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله**
والفرق بين نفس الوجوب عليه ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم
في العاجل والعقاب في الآجل ثم من ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب
الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى ياثم تاركه
ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتاخر الى زمان ارتفاع المانع ومن ههنا
ثمة فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب
على ذلك الشخص فيسمى ما يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء
لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ثم
يسمى وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات
البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء
الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك
وكذا كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل محل الوجوب
غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة
عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فالسبب يجب تلك المعاني ويشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات
والسكنات التي يحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من حضر
عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائطه المخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو
الفعل بالابتداء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختيارهما الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان
الصوم واجبا فيه وان اخر الى العدة والاقامة كان واجبا بعدهما وهذا بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء

فعل فی ذلک المال وجب علی الولی اداء ما وجب فی ذمة الصبی من المال کما لو وضع فی بیت الصبی مال معین واما الذاہبون الی الفرق
فمنہم من اکتفی بالتمثیل ومنہم من حاول التحقیق فذہب صاحب الکشف الی ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذہنی
ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلک الفعل من العدم الی الوجود الخارجی ولا شک فی تغایرہما ولہذا لا یتبدل ذلک التصور ویتبدل
الوجود الخارجی بالعدم بل یبقی علی حالہ وکذا فی المالی اصل الوجوب لزوم مال تصور فی الذمة ووجوب الاداء اخراجہ من العدم الی
الوجود الخارجی الا انہ لما لم یکن فی وسعہ ذلک اقیم مال آخر من جنسہ مقامہ فی حق صحة الاداء والخروج عن العہدة وجعل کانہ ذلک المال لو اجب
وہذا معنی قولہم الدیون تقتضی بامثالہا لا باعیانہا فظہر الفرق بین الفعل واداء الفعل ہذا کلامہ والظاہر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذہنی
او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا یصح ان یراد تصور من علیہ الوجوب لجواز ان یکون غافلا کالنائم والصبی ولا التصور فی الجملة اذ لا معنی
لاشتغال ذمة النائم او الصبی بصلوة او مال یوجد فی ذہن زید مثلا ثم فی تفسیر وجوب الاداء بالاخراج من العدم الی الوجود تسامح والمراد
لزوم الاخراج وذہب المصنف الی ان نفس الوجوب ہو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفریغ الذمة عما اشتغلت بہ
وتحقیقہ ان للفعل معنی مصدریا وہو الایقاع ومعنی حاصلا بالمصدر وہو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلک الحالة ہو نفس الوجوب ولزوم
ایقاعہا واخراجہا من العدم الی الوجود ہو وجوب الاداء وکذا فی المالی لزوم المال وثبوتہ فی الذمة نفس وجوب ولزوم تسلیمہ الی من لہ
الحق وجوب اداء فالوجوب فی کل منہما صفة لشیء آخر وہذا وجہ افتراقہما فی المعنی ثم انہما یفترقان فی الوجود اما فی البدنی فکما فی الصلوة
النائم والناسی وصوم المسافر والمریض فان وقوع الحالة المخصوصة التی ہی الصلوة والصوم لازم نظرا الی وجود السبب واہلیة المحل
وایقاعہا منہما غیر لازم لعدم الخطاب وقیام المانع واما فی المالی فکما فی الثمن اذا اشتری الرجل شیئا بثمن غیر مشار الیہ بالتعیین فانہ
یجب فی الذمة ضرورة استناع البیع بلا ثمن ولا یجب اداؤہ الا بعد المطالبة ہذا حاصل کلامہ وفیہ نظر لانہ ان ارید بلزوم وجود الحالة
المخصوصة عقیب السبب لزوم وجودہا من ذلک الشخص کالنائم والمریض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختیاری من الشخص بدون لزوم ایقاعہ
ایاہ لیس بمعقول بل لزوم الوقوع فی تلک الحالة لیس بمشروع وبعد ما کما یلزم الوقوع یلزم الایقاع وان ارید لزوم وجود تلک الحالة
فی الجملة فہذا ما ذہب الیہ جمہور الشافعیة من ان القضاء قد یکون بدون سابقة الوجوب علی ذلک الشخص وانما یتوقف علی سبق وجوب
فی الجملة بان یلزم وقوع الفعل من شخص بایقاعہ ایاہ فلم یثبت وجوب بدون وجوب الاداء وکان بینہما فرقا یتعسر التعبیر عنہ فان المعذور یلزمہ
فی حال قیام العذر ان یوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادرکہ والمشتری یلزمہ قبل المطالبة ان یودی الثمن عند المطالبة ولا یلزمہما الایقاع والاداء
فی الحال فلو قلنا ان الوجوب ہو لزوم ایقاع الفعل او اداء المال فی زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومہ فی زمان مخصوص
لم یکن بعیدا **قولہ** ولا اداء علیہم لعدم الخطاب فان قیل فینبغی ان لا یکون صوم المریض والمسافر اداء للواجب وایتانا للمامور بہ قلنا
بعد الشروع یتوجہ الخطاب ویلزم الاداء کما فی الواجب المخیر علی الرأی الاصح من ان الواجب واحد لا علی التعیین * **قولہ** * ولا بد
للقضاء من وجوب الاصل لانہ اتیان بمثل المامور بہ الا انہ یکفی نفس الوجوب علی ما مر وبعضہم علی ان القضاء مبنی علی وجوب الاداء
الا ان المط قد یکون لنفس الفعل فیاثم بترکہ ویفتقر الی القدرة بمعنی سلامة الاسباب والآلات وقد یکون ثبوت خلفہ ویکفی فیہ توہم ثبوت
القدرة ففی مثل النائم یتحقق وجوب الاداء علی وجہ یکون وسیلة الی وجوب القضاء بتوہم حدوث الانتباہ وصرح بذلک فخر الاسلام فی شرح
المبسوط **قولہ** لما ذکرنا من عدم الخطاب تعلیل لکون السبب غیر الخطاب وقولہ لانہ لا شیء غیر الوقت والخطاب تعلیل لکونہ ہو الوقت

ان بعض العلماء لا یرد کون الفرق بین نفس الوجوب ووجوب الاداء فیقول ان الوجوب لا یفتقر الا الی الفعل وہو الاداء فبالضرورة یکون نفس الوجوب ہی نفس وجوب الاداء فلا یبقی فرق ونہ ہم من ابی الفرق بینہما واما الدقیق نظرہ وما اتی حکمہ وتحقیق ذلک انہ فاکان الوقت سببا لوجوب الصلوٰة

يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب الا انه لا بد من سبب لا شئ غيرهما يصلح للسببية واما الاجماع فعلى
ان السبب هو الوقت لا الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما
يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب
بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كالواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب هو الفعل
حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها
عند الامر بل عند الاداء وقال النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ولزمهم الاداء
بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يوم قتال المشركين اذا برأ وقال الله تعالى
فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء **قوله** فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر
في حصول الشئ حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية **قوله** حتى لو كان السبب هذا يعني ان الوجوب هو لزوم الكائن الداعي
داعيا الى وجوب الاداء لزوم القائه سواء كان ذلك الشئ الذي يستند اليه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان الداعي
نفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يتوهم ان الواجب ربما يكون الفعل
بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء **قوله** ثم اذا كان الوقت لا خفاء في ان الشرط هو
الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من
المذهب بدليل انه ينوي بنية الفرض والاداء ولا يقضي بالتاخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج
الفرض عن وقته على ما سياتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته
وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت
في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين
ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني
ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت لعدم
السبب واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على
السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب
فاذا لم يتعين الاول والآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء وعليه الشيخ وحقيقة ان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال
بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل المسبب هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يتم الاتصال

قوله

قلنا نعم الا ان الوجوب يفضى الى الوجود اعنى الاداء فيصير هو ايضا سببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول
تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذى يليه وهكذا الى الجزء الذى يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب
هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل والضا فيه جعل السبب موجودا بعض
الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له
فى ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفى
تقرر السببية وهذا لا ينافى الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف
على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور
واما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه فساده بين **قوله** وهذا اى صلوة العصر الى ان غربت الشمس
اى فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام لتحقيق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا **قوله** قلنا
اى ان الوقت كله لما ليست فى موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثانى وعبارة فخر الاسلام هو ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن
اى لو حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذى يعترض على ما وجب بسبب كامل كما فى الفجر او ناقص كما فى العصر وتعذر
الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة فى جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف
الغو باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدى فى وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس فى وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة
وغيه وقت معا زاياد بل لا يحصل اليقين بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام
الاخفر وقوع بعض الاداء فى وقت الكراهة كما بعد الفجر وما ... بمجرد وقوع بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكرنا فى تعريف الكلام
لو تيم بعضه ان المذهب هو انه لو شرع فى الوقت ... ظهرا او العصر او المغرب والعشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء
النقضا فالظاهر ان يشغل كل الوقت بالاداء ... هذا الفساد يتحقق فى العصر دون الفجر بلا اشكال ولما كان فى تعذر ذلك من نوع خفاء
الفجر بان المراد بالفساد هو وقوع بعض ... اداء فى الوقت الناقص ولا يخفى انه لا يتم الجواب الا بان يقال ولما لزم هذا الفساد اى
جزء جاعر عند الصا ... ج الوقت لان طريان الفساد على الناقص لا يفسده وح لا يشكل بالفجر وقد يجاب عن اشكال
على ما رقمه ... يرجع الى ما هو وقت الصلوة فى الجملة بخلاف الفجر فان فى الطلوع دخولا فى الكراهة وفى الغروب
المشائخ الى ... واما جواب المصنف فقيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يتعرض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده
الاتيان بالعزيمة اعنى شغل كل الوقت بالاداء ويلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض
ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذى قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع

كل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذى يلاقيه ونقل لا فائدة وعلى هذا الايراد يسقط السؤال فى بعض النسخ
لان الجزء الذى طرا عليه الفساد بالغروب يجب بسبب ناقص **قوله** ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت فى حق القضاء
اى فى حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر **قوله** فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت
بحيث يقع شئ منه فى وقت الكراهة فان قيل السبب هو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغى ان يجوز ذلك قلنا
لما صار دينا فى الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيها
بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محاذاته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء
كاملا على من صار اهلا فى آخر الوقت كذا ذكره شمس الائمة وقد يجاب عنه بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا
ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد **قوله** ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو اوان التضييق عليه الوجوب بحيث لا يفضل
عنه شئ من الوقت اذ يأثم بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدى فى اول الوقت لا يكون اداء واتيانا بالاداء
الواجب وبالمامور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر **قوله** ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون
الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا يتعين لبعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت
هذا الجزء للسببية او قصدا بان يؤدى ذلك وهذا العلم بالطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع
وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اى اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك تعيين جزء اذ بها لا يتغير فيه الاداء بل له
الاختيار فى تعيينه فعلا بان يؤدى الصلوة فى اى جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا فعليا كما فى خصال
الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولا يتعين شئ منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل
يختار اداءها فعلا فيتعين هو الواجب بالنسبة اليه وفى هذا اشارة الى انهما قسمان ان الواجب فى الموسع هو الاداء فى جزء
من الوقت وتعيين احدها فى المخير هو احد الامور وتعيين فعلها كما يقال فى الموسع انه يجب فى اول الوقت او فى الآخر
قضاء او يجب فى الآخر وفى الاول نفل يسقط القضاء وفى المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد والواجب المنسوب
الى كل احد متعين آخر وهو الفعل لا الواجب واحد معين لكنه يسقطه وبالآخر **قوله** لا نذرى الصوم فانه يعرف بالوقت ويزداد
بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرفت به اى يعلم مقدار الصوم به كما يعرف مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف فيعنى ذكره
فى تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف فلا دخل له فى العبارة الا تكلف **قوله** ودخل هذا الكلام للتعليل مع الاخبار
عن الموصول ثم لعلية الصلة للخبر عند صحة قصدها لانه بخلاف قولنا الذى فى الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من
بيانية شرطية فيكون على السببية اولى **قوله** ونسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل فى الاضافة

الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذى هو وجود شرعى ومفض الى الوجود الحسى مقامه **قوله** ولصحة الاداء فيه يعنى ان السبب اما الوقت واما الخطاب لا للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض فى الشهر مع عدم الخطاب فى حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوة فى اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافى الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام شمس الائمة السرخسى رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا فى اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض فى الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الاداء فيه كمن اسلم فى آخر الوقت وايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك وليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت به وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعها الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا **قوله** ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه مارخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان فى حقه اى فى حق المسافر بل فى حق ادائه وتسلم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا فى حق ادائه لانه فى حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان **قوله** وههنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة فى نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت لتصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثانى بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر **قوله** وفى هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام فى المريض الذى لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذى يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا اختلاف على ما يشعر به كلام شمس الائمة رحمه الله فى المبسوط من ان قول الكرخى بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او مأول بالمريض الذى يطيق الصوم ويخاف فيه الازدياد المرض **قوله** وقال زفر رحمه الله عطف على قوله يقع عند ابى يوسف رحمه الله وهذا ابتداء تفريع آخر على تعيين الوقت

في الصوم وفي الصلاة حتى إذا أمسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم تحضره النية فعنده زفر يكون صوما واقعا من الفرض لأن الأمر المتعلق بالفعل في محل معين وإنما تأدى باعتبار ذاته لتعينه بأنه يجب إيجاده ولكنه أخذ بحكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى أي وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما إذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع أو أداء الواجب عليه بالعقد وقيد الأجير بالخاص لأن المستحق في الأجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الأجير كما أن هبة كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فإنما يخرج عن العهدة فإن قيل أينما وأيّ درهم إلى الفقير بنية الزكوة لا يصح عنده فهو تمليك بالهبة قلنا المراد الهبة تبرعا أو الفقير المديون أو الكلام إلزامي والجواب أن تعيين الوقت للصوم لا يجوز أن يكون إسقاطا لمنافع العبد وإمساكاته عليها لأنه يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها ولا تصلح عبادة وقربة لأنها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب إلى الله تعالى وليصير فرقا عن العادة إلى العبادة باختياره فإن قيل فما معنى تعيين الشرع إمساك العبد في هذا الوقت كصوم رمضان قلنا معناه أنه عين إمساكا الذي يكون قربة لأن يكون صوم رمضان لا صوما آخر والإمساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية إذ لا قربة بدون القصد فإن قيل فإذا كانت المنافع حق ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها إلى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بأنه لا استحقاق فيه أصلا فظهر بما ذكرنا أن الاعتراض بأن الإمساك اختياري لا جبري إنما نشأ من عدم تحقيق معنى الكلام وأما هبة النصاب فإنما صارت زكوة من جهة أنها عبارة تصلح أن يكون مجازا عن الصدقة بناء على أن المعنى تبرعا حبا لله لا عوض عن الفقير وذكر شمس الأئمة أن معنى القصد حصل باختيار المحل وهو معنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع **قوله** وقال الشافعي هو لما كانت منافع العبد حق ملكه من غير أن يصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بأن يكون إمساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة سالبا اختيار العبد إلى تحقيق ذلك أن وصف العبادة ليتم عبادة ولهذا اختلفت ثوابا وحكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا أو نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل إنما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر وإثبات القصد وأما كون فرض الحج يصح بدون التعيين فإنما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع أو واجب آخر ولا بمطلق النية وإن في الصحيح المقيم والجواب أنا نسلم وجوب التعيين إلا أنا لا نسلم أنه لا يحصل التعيين بإطلاق النية فإن الإطلاق في المتعين تعيين كما إذا كان في الدار زيد وحده فقلت يا إنسان يتعين هو للإحضار وطلب الإقبال وكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت إلا الصوم الفرض ونوى مطلق الصوم يتعين هو لا يجد هو وطلب المحصول فإن قيل سلمنا ذلك في إطلاق النية لكن ينبغي أن لا يحصل بالخطأ في الوصف بأن ينوي النفل أو واجبا آخر كما لا يقال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الأصل والوصف والوقت قابل للأصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي إطلاق أصل الصوم فإن قيل الوصف ههنا لازم ضرورة أن الصوم لا يوجد بدون الوصف ولم يوجد شيء ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الأصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الأصل والوصف وإن تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان أحدهما بطلان الآخر قلت اللازم أحد الأوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الأصل لجواز أن يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم إنها أوصاف راجعة إلى اعتبار الشارع فلأن يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى أنه ينتفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فإن قلت نية النفل إعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الإعراض إنما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن أصل استدلال

الصلاة أي الصلاة لم يبق الفعل ... فإن عليه ... الوقت ... فإن في ... تعيين واجب ... نوى إلا تلك ... التعيين ... فالإرادة زيد ... النفل في الوصف بأن ... النفل أو واجبا آخر ... لا يمكن ... نفى الإطلاق ... التعيين ... النية فإن وصف ... ذلك

بانا لا نم ان وصف العبادة يكون لقصد العبد بل ہو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى
اياه وثبت ذلك بطريق قطعى بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان
يقصد بقلبه توجيه الفعل الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم الصافه بصفة الفرضية
لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فبنية النفل او واجب آخر لا يسقط الفرضية الثابتة فى نفس الامر
اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثانى يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على
ان امه لم تلد مولودا آخر قلنا فاسدا **قوله** فيفسد الكل لعدم التجزى لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى
لانا نقول الصحة وجودى فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد فى باب العبادات احوط **قوله**
والنية المعترضة يعنى ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم فى
الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية فى اول الصلوة
تجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة فى خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشئ انما يعتبر
حكما اذا تصور حقيقة كالنية فى خلال الصلوة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل
نجعل النية المعدومة فى الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التى لا تقارن
شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء فى انه لم يصح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح
بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان
قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده فى حكم الباقى بل ربما يمنع طريان العدم على النية
المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلى
فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضى يجعل كالباقى تقديرا فكذلك الآتى لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء
بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات فى اليوم شئ واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل
حكما وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فتجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول
يفسد قبل ان يقترن به النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة ليصلح جهة الصوم
فان صادفت نية الصوم فى الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم
بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به فى حكم الاقتران
بالكل **قوله** والطاعة قاصرة فى اول النهار لعله مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل والشرب فيه فترك الاكل

والشرب فيه خارج مخرج العادة ولا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى **قوله** وفي التاخير الضم ضرورة فان
قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب لا على
القليل النادر قلنا انما سوينا في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه كالعام في مواضعه وضرورة التاخير ليست من النادر
الذي لا يبتنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير
لا يختص بما قبل النصف ايضا قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار تركنا الكل الى الخلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان
الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الشرعي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس ولا يلزم
فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والحاصل انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح الصوم لعدم مقارنته لاكثر النهار الشرعي **قوله** الا ان المشائخ
المختار من مذهب علمائنا هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك الاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم حتى لو نوى
صوم الحج لكن ادرك الامام في الركوع **قوله** ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث
من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتادى بمطلق النية وبنية
النفل لكن لا يتادى بنية واجب آخر لان التعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر
كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى
فان قلت قد قيدوا النذر في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا
للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا يشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت
فيه ليس بسبب انما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام في اربعة قلت ليس القسم الثالث
الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد جوزوا
فكل اختصروا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين
شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف
عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما
مر انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط **قوله** واما النفل جواب سؤال تقريره ان
عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو صوم
النفل كالفرض في رمضان فيمكن اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل انه مشروع
في الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات

فاذا اصام دنت قبل نصف النهار بنية ما هو من مشروعات الوقت ويتعين انه انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات **قوله** واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل فی الزيادة والمساواة وبيان ذلک من وجهين احدهما بالنسبة الی سنة الحج وذلک ان وقته يشبه الظرف من جهة ان ارکان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج کوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح فی عام واحد الا حج واحد کالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الی سنی العمر وذلک ان وقته العمر وهو فاضل علی الواجب حتی لو اتی به فی العام الثانی کان اداء بالاتفاق لو قوعه فی الوقت الا انه عند ابی يوسف رح يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رح يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فی العمر فان عاش وادی فکان اشهر الحج من کل عام صالحا للاداء کاجزاء الوقت فی الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول کالنهار للصوم فثبت الاشکال فان قلت کلامهما فی هذه المسألة مشکل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب فی العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه علی قول ابی يوسف رح تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فکيف يکون فی العام الثانی اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير علی قول محمد رح تعين ان وقته جميع العمر فکيف ياثم بالموت فی العام الثانی قلت حکم ابو يوسف رح بالتضيق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالکلية ولهذا اجاز اداءه فی العام الثانی وحکم محمد رح بالتوسع لظاهر الحال فی بقاء الانسان لا لانقطاع التضيق بالکلية ولهذا ياثم بالتاخير اذا مات فی العام الثانی فثبت ان وقته يشبه کلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الا الراجح فی الاعتبار هو المعيارية عند ابی يوسف رح والظرفية عند محمد رح **قوله** احترازا عن الفوات يعنی ان التعيين ههنا ثبت بعارض خوف الفوت لا لانه امر اصلی فاثر التعيين انما يظهر فی حرمة التاخير وحصول الاثم لا فی انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان مفرض فانه امر اصلی ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره فی الاثم وعدم جواز النفل جميعا **قوله** لکنه ليس معيارا لما ذکرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعنی ان کل واحد من الوقوف والطواف والسعی والرمی لم يقدر بان يکون من وقت کذا الی وقت کذا کما قدر الصوم بکونه من طلوع الفجر الی غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يکن الوقت معيارا فان قيل ای فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم علی عدم الملزوم والثانی استدلال بعدم الحد علی عدم المحدود ولا يخفی ان مسألة صحة التطوع مبنية علی ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يکون لشبهه بالمعيار مدخل فی ذلک فذکره فی مضمون الشرط ليس کما ينبغی **قوله** فصل فی ان الکفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذکور فی آخر اصول فخر الاسلام رح

في حال الاهلية حيث دل الكفار اهل لاحكام لا يؤدى بها وهو انه تعالى اهل لادائها فكان اهلا للوجوب وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب
الآخرة لم يكن اهلا للوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزم الايمان قبل
تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوبه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقدم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم
يصح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا
بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان كصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة بل هو شرط
في التكليف بوجوب ادائه ام لا ثم صور المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة **قوله**
في حق المواخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يواخذون بترك الاعتقاد ولان موجب الامر اعتقاد اللزوم
والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب
الشافعي وهو عند عامة مشائخ ديار ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام
وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما تظهر فائدة
الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كما ذكره في الميزان
وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان
محل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب **قوله**
لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات
في حق المواخذة في الآخرة على ما هو المتنازع فيه وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المواخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على
ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق
الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد وهو وارد مجازا فلا يثبت الا بدليل
فان قلت لا حجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تكذيبهم كما في
قولهم والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك ويكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال
ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد القصد لتعليم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما
يحسن اذا كان الكلام مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا تخصيص له بالمرتدين **قوله** وانا
عندنا فالعدم الدليل على فرضيته وهو مم فان العمومات الواردة في حق فرضية الصلوة دليل عليه مع ان المتعلق بالشرط هو الامر
بالاعلام لا نفس الفرضية **قوله** ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به واستحقاق
العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى الامور بتحصيل شرائطها فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما
هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان
راس الطاعات واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج
اربعا لا يثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع

الاثري

قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المواخذة على ترك العبادة لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا او لانم المواخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المواخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر **قوله** وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبتني على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي هو انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي **قوله** لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية هو عند الشافعي محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسئلة حمل المطلق على المقيد **قوله** عند ناليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي هو بل هو تحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان **قوله** والاستدلال الصحيح لا يتم انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيآت ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة **قوله** فصل النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او في الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصد بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المستغني عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على الشرائط ويترتب عليه الاحكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات ايضا وصف كون الزنا والشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسره المص بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولا الحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي **قوله** فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهى الشارع تعالى عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه

أي لذاته أو لغيره وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير إن كان وصفاً قائماً بالمنهي عنه يحمل على
القبح لعينه وإن كان مجاوراً ومنفصلاً عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الإطلاق على القبح لغيره
وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي رحمه الله بالعكس وثمرة ذلك أنه هل يترتب عليه الأحكام أم لا لنا
أن الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك
في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطاً للثواب
والبيع الفاسد سبباً للملك أو ارتفع ذلك الوضع شرعاً فيها فمن حكم بارتفاع الوضع حمل النهي قبيحاً لعينه
ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه إن دل دليل على أن قبحه لعينه
فهو باطل وإن دل على أنه لغيره فذلك الغير إن كان مجاوراً فإنه صحيح مكروه وإن كان وصفاً ففاسد عند
أبي حنيفة رضي الله عنه باطل عند الشافعي رحمه الله وإن لم يدل الدليل على أن قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعي رح
حتى لا يترتب عليه الأحكام وعند أبي حنيفة هو صحيح بأصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على أن القبح بوصفه
قوله لنا حقيقة النهي أصل هذا الدليل ما قال محمد رحمه الله في باب الرد على من زعم أن الطلاق لغير السنة
لا يقع أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر أفتراها بما يتكون أو بما لا يتكون والنهي عما لا يتكون
لغو لا يقال للأعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر وتحقيقه أن المنهي عنه يجب أن يكون متصور الوجود بحيث لو أقدم
عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين أن يقدم على الفعل فيعاقب بإقدامه وبين أن يكف عن الفعل
فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فإنه لبيان أن الفعل لم يبق متصور الوجود شرعاً كالتوجه إلى بيت المقدس
وحل الأخوات وذكر الإمام الغزالي في المستصفى أن مثل الصلاة والصوم والبيع في الأوامر مستعمل في المعاني
الشرعية دون اللغوية لعرف الشارع وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فيحمل على أصل الوضع من المعاني
اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام أقرائك فإنه

فی معنی النہی وحاصلہ ان امکان الفعل باعتبار اللغۃ کاف فی النہی ولا تم احتیاجہ الی امکان المعنی الشرعی وجوابہ ظاہر
وہو القطع بان الحائض انما نہیت عما سماہ الشرع صوما وصلوۃ لا عن نفس الاساک والدعاء والمص ہو فصل الکلام بعض التفصیل
وحال الرد فی البیع الذی معناہ اللغوی قریب من معناہ الشرعی وذکر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع بامرین بفعل
العبد وباطلاق الشرع فبالنہی امتنع الاطلاق فلم یبق مشروعا لکن تصور الفعل من العبد باق علی حالہ فیصح النہی بناء علیہ
مثلا العبد مامور بالصوم ولیس فی وسعہ الا الامساک مع النیۃ فی النہار فانما یصیر درجۃ عبادۃ فباذن الشارع ففی یوم النحر
لما زال اذن الشارع لم یبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد اعترض علیہ بان النہی ورد عن مطلق الصوم
فیحمل علی حقیقتہ والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا یسمی صوما کالامساک مع النیۃ فی اللیل وجوابہ ان لا حقیقۃ للصوم
شرعا الا الامساک من الفجر الی المغرب مع النیۃ وہذا متصور من العبد وقد نہاہ الشارع عنہ حتی صار یوم النحر منزلۃ اللیل
فلا یکون عبادۃ یترتب علیہا الثواب ثم حاصل الاستدلال وجہان احدہما ان النہی لو لم یدل علی الصحۃ لکان المنہی عنہ
غیر الشرعی ای المعتبر فی الشرع لان الشرعی المعتبر ہو الصحیح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنہی عنہ فی الصوم یوم النحر
وصلوۃ الاوقات المکروہۃ انما ہو الصوم وصلوۃ الشرعیان لا الامساک والدعاء وثانیہما انہ لو لم یکن صحیحا لکان ممتنعا
فلا یمنع عنہ لان المنع من الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعی لیس معناہ المعتبر شرعا بل ما یسمیہ الشارع بذلک الاسم
وہو الصورۃ المعینۃ والحالۃ المخصوصۃ صحت ام لا فنقول صلوۃ صحیحۃ وصلوۃ غیر صحیحۃ وصلوۃ الجنب وصلوۃ الحائض باطلۃ وعن
الثانی انہ ممتنع بہذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغیر ہذا المنع کالحاصل یمتنع تحصیلہ اذا کان حاصلا بغیر ہذا التحصیل **قولہ**
ولان النہی جواب عن کلام الخصم لا استدلال علی اقتضاء النہی الصحۃ وکذا قولہ والقبح مقتضی النہی لکنہ لا یصلح لالزام
الخصم لانہ لا یقول بالقبح لذاتہ بل الفعل انما یحسن للامر ویقبح للنہی وحاصل الکلام انہ ان ارید بالصحۃ امکان المعنی الذی
یسمی فی الشرع بالصوم والصلوۃ والبیع ونحو ذلک فلا نزاع فیہ وانما النزاع فی الصحۃ بمعنی استحقاق الثواب
وسقوط القضاء وموافقۃ امر الشارع وترتب الاثار علیہ کالملک ولا دلالۃ لشیء مما ذکرتم علی ان النہی یقتضی ان یکون
المنہی عنہ بہذہ الصفۃ **قولہ** فیثبت علی الوجہ الذی ادعیناہ یعنی ان النہی یقتضی القبح والمنہی عنہ یقتضی الامکان ولا بد من
رعایۃ الامرین وذلک بان یحمل القبح علی القبح للغیر وہو لا ینافی الصحۃ فیکون محافظۃ علی المقتضی وہو القبح وعلی المقتضی
وہو النہی بان لا یکون نہیا عن المستحیل بخلاف ما اذا حمل القبح علی القبح لعینہ وحکم ببطلان المنہی عنہ فانہ یلزم اسقاط
النہی وجعلہ لغوا عبثا **قولہ** والبعض سلوا ذہب المتکلمون والجبائی وابو ہاشم واحمد ومالک فی احد الروایتین الی عدم
صحۃ الصلوۃ فی الدار المغصوبۃ وذہب القاضی ابو بکر الی انہا لا تصح الا انہ قال الطلب عندہا لا بہا یعنی لا یجب القضاء
والمختار انہا تصح استدل المانعون بانہ یجب علیہ الاتیان بالمامور بہ والمنہی عنہ لا یجوز ان یکون مامورا بہ لتضاد الامر
والنہی والجواب انہ ان ارید انہ یجب الاتیان بما ہو نفس المامور بہ فہو محال اذ المأتی بہ لا یکون الا معینا وہو غیر المامور
بہ ضرورۃ تغایر المطلق والمقید وان ارید انہ یجب الاتیان بما ہو من جزئیات المامور بہ وافرادہ فلا نسلم ان المنہی عنہ
بالغیر لا یکون من جزئیات المامور بہ قولہ بما متضاد وان قلنا التضاد انما ہو بین المامور بہ والمنہی عنہ لذاتہ والا الاتم

ان النہی لبیان القبح فی المجاور کالصلوۃ فی الارض المغصوبۃ فانہا باطلۃ عندہ ولا عندنا ...

بالذات والنهي عنه بالعرض من حيث تضادهما واما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه في ذلك المكان **قوله** فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اى منهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اى وجود اجزاء غير متناهية لا موجود داخل في المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينتقل الكلام الى قبحه **قوله** فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب من جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه شرعا وعقلا اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم **قوله** بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها مطلقا اى من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تادى بها المامور به **قوله** واما النوع وهو ما يكون منهيا عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا يتادى به المامور به مطلقا لا يقتضي الحسن لذاته **قوله** وعنده اى عند الشافعي الباطل والفاسد مترادفان كما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره ام لا **قوله** لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما كما سيجيء **قوله** كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولا حد العاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط زائد على البيع لازم لكونه شرطا في نفس العقد وهو المراد باللوازم في هذا المقام **قوله** والربوا اى وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفي احدهما فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط **قوله** والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا اشترط وجود المبيع دون الثمن وبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الآلات الصناع

فيفسد

فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة

قوله وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا لله على قصد القربة وقهرا للنفس بمخالفة هواها وتحريضا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لمعنى في الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل الانم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينية ان النهي ورد عن الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم ادل دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلث وللاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا انتهى كلامه لكن صح النذر اي بالصوم في هذه الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه والايجاب على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كما لو قالت لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض واما ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما

قوله واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزءه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقريرا لما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق

فيها فاذا وجب كاملا لا يتأدى ناقصا كما في الجزء وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتأدى ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف فاقتضاؤه يوجب فساد الصوم

اى معنى استثناء من البطلان للعمل به وجب ولم تقبل تعيين الطهارة وقيل
المعصية فكان معنى طاعة معصية واستثناء من المعصية معنى البطلان اعيادة وذكر
اى معنى استثناء من معصية وطاعة وذلك بالمعصية معنى البطلان عبادة فرجعت فيها
جهة المعنى فاذا فسد انعقد فسد عبادة وجب عليه المعنى فيها فيلزم القضاء **قوله**
ويه الفرق منه الظهر اثره فى العمل اذا افرد فى هذه الاوقات واما شمل القضاء والمنذورة
المطلقة حتى تادى فى هذه الاوقات صلوة كانت او صيام الزمه بالصفة الكمال
قوله الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما هو فى الصحاح وذكر فى المغرب انها جمع ملقوح
يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الباء **قوله** وليس اى الثمن
ركن البيع لانه وسيلة الى البيع والتامل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركنى الشئ
وسيلة الى الاخر والاخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع
يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم يتصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن
لانه مبادلة مال بمال على التراضى وتلك الصفة للبيع لا يصح بدونها وذكر الثمن
كالبيع لا انه نفس البيع بان البيع لا يصح بدون وجوده ويحصل ركنا بحالات الثمن
قوله ولذا البيع بالفاسد قولا يخفى ان الا معنى لهذا الكلام فى هذا المقام **قوله** ركنا
اى ومثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود فى البطلان الى النهى فيه
الذاته اذ لا نهى ههنا الا ان قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود ينفى تحقق النكاح
الشرعى بدون الشهود وانما ثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد

ثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محل لا لصحة النكاح ولما كان ههنا مظنة ان القران
هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم اشار الى جوابه ثم واتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة لبقاء التناسل وبالنهي يثبت الحرمة
وينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما يراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع لانه شرع للملك
فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره في المآل اعني بعد
زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية
لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان المنهي عنه لذاته والصوم
ليس كذلك على ما مر **قوله** فان قيل ظاهر السوال النقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه
مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي
نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام
وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يجعل السوال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه
في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان المنهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي
فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في
المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم هذا والمنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع
شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا ولهذا اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير
استقامته ما ذكر في الجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت
المقدمتين بالاجماع وبنيه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والآثار
المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة **قوله** فان المعصية لا توجب النعمة تاكيد وزيادة دلالة على
ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلانها
من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع **قوله**
الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون ❊
قوله ثم يتعدى منه اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات الا
انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام فلهذا صرح بذكر امهات النساء
وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيره بالاب والجد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها
لا يتعدى الا الى الاب كذا حرمة آباء الواطي وابنائه لا يتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام الزوجة او جدتها على ابن الزوج
او جده فان قيل هب ان حرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديتها الى الاصول واجيب بان ماء الرجل
يختلط في الرحم بماء المرأة ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطي واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها

قوله ثم ذكره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى الاطراف اي فروعه واصوله كامهات النساء وبناتها ايضا

ذلك بنفسه بل لانه سبب الولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة

فاو اصار المائان ما تعدى بالجنسية منها الى الولد وللموطوءة باعتبار ان جزءا من كل واحد منهما قد صار جزءا من الاخر
انا الولد بكمال الصفات لكل منهما فكان كل منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة
خاصة لضرورة التناسل وقضى حرجا من الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد **قوله** والاسباب
سناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطي مثلا كونه حلالا او حراما
لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل او الحرمة ومعنى توهم حرام زاده انه ولد من وطي حرام لا يقال هو مخلوق من
ماءين امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على تخصيص
البعض ومعين لانا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج الماءين وانخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد يشاهد ولد الزنا
اصلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع
الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك **قوله** والملك بالغصب
فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على ضرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ
بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب
هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي وهو وجوب الضمان المتوقف على
خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم
شرعي يكون حسنا لحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى ملك
البدل مترتب عليه لما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك لان
الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه
تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافه كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة
على الاصل كما اذا عاد العبد الابق قلت نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل
احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد
الماء **قوله** لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال
كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفي بذلك في جميع الصور لدفع
الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب
قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما في
المدبر لئلا يبطل حقه **قوله** او سوى ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين
لانه المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام
الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا من العين عند احتمال المحل
شرطه اعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه اي الشرط كما في المدبر وام الولد

قوله واما الاستيلاء يعني لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض محصنا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما يثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار ولعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد **قوله** وسفر المعصية ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق **قوله فصل** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المص هو ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا لكان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجود المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه النزاع **قوله** وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في معنى النهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطي آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الا ان البحث هو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطيها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى تحتسب بما ترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر المدة لتقدير الكف الذي هو الكف كتقدير الصوم

والاستيلاء فانه اي العصمة امر ثابت في الاموال الاصلية ... عن الاسلام فحكم الاستيلاء لغيره ... عن المعصية ... فصل ...

اختلفوا في ان الامر بالشيء ... وان فوت ... المقصود بالنهي ... الضد ... الامر بالشيء ... ان يكون حراما وان لم يفوت ... مكروها ... عن النهي فيلزم ضده ان ... المقصود بالنهي فعل الضد يكون واجبا وان لم يكن مفوتا فعله يكون سنة مؤكدة ... اذ ان وجد ... التناقض بين الضدين ... يوجب حرمة الآخر ... المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي ... بفوت المقصود ... الامر والنهي ... فان شابهت ... النهي ... المامور به ... قوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن ... النهي يقتضي وجوب ...

الى تحليل ولا يتصور لعان من شخص واحد فى مدة واحدة كالواحد ين فى يوم واحد فاجاب بان المقصود بالامر بالعدة
ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الاان الشرع
اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراما فى نفسه فلو
تحقق ينبغى ان لا ياثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات وتركه ما دخلت العدتان اذ لا
امتناع فى اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج موجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى القدر الى العدة
اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد او لواحد انقضت بمدة واحدة كما فى الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر
ولا يتصور اتصاف الشئ فى زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين **قوله** والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور به
اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلى لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان
القيام مامورا به فى زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد فان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان
ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها **قوله** والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهى عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان
المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهى اعنى ترك لبس
المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط
تركه وهو اعم من ان يلبس شيئا آخر او لا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبنى على اعتبارهم من ان ضد القيام
هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان
الضد يكون وجوديا **قوله** والسجود تفريع على الصلين على ما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على
النجس لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا تفسد الصلوة عند ابى يوسف وعندهما تفسد
بناء على انه مامور بدوام التطهير فى جميع الاركان فاستعمال النجس فى محل هو فرض فى وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر
وانما قال فى محل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا تفسد الصلوة خلافا لزفر
وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك
انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان فى مكان وضع الوجه نجس فان
النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار اتصاله بالارض ولصوق بها فرض لازم فيصير هو صفة للارض عنه بخلاف
ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يتعدى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الابهام فى قوله انه السهل لكل عسير **قوله** الركن الثانى
فى السنة وهى فى اللغة الطريقة والعادة وفى الاصطلاح فى العبادات النافلة وفى الادلة وهو المراد هنا ما صدر
عن النبى عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث هنا بيان اتصال السنة بالنبى عليه السلام
الا انه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوى وعن شرائطه عند الاتصال وهو الانقطاع
وعن متعلق الذى هو محل الخبر وعن وصوله عن الاعلى الى الادنى فى السند وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط
وهو الضبط وعن قدح القادح فيه والطعن وعما يختص بها خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحى

تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله ... [illegible]

وما يتعلق بها تعلق السوابق كخبر ابيع من مباينا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فاوردوها المباحث في احد عشر فصلا

قوله فصل في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر في السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا ينقل بالطرق المذكورة قلت

لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر وبمعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواترا ومعنى التواتر على ما

كلام ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز

عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على

ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين قولا من غير دليل وقوله لا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب

عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز

توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس

بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتابيد دين موسى

عليه السلام فلانه لم يتواتره وحصول شرائطه في كل عهد ثم المتواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة

عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان **قوله** والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت

له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان

ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير المحتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطؤهم على الكذب والاحسن ان يقول انا نجد

من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار

ثم حصول العلم من التواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي

ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخيرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس

الآحاد وجواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وايضا يلزم انقطاع بالنقيضين عند تواترهما واذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد

نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق والعلم الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر

المخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الآحاد

كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف

والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة

والعناد كما للسوفسطائية **قوله** والثاني اي المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته

فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة وبعد ما شاهدها واليه الاشارة بقوله

تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله

سكون النفس من الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة

صورة ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما

دون اليقين فوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل خبر الواحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عليه السلام ما يزيده على الظن فيجب ان يكون

باب بيان اقسام السنة

فصل في كيفية الاتصال بالرسول عليه السلام

الاتصال بالرسول عليه السلام ... متصل كامل ... والانقطاع

الاتصال ... الخبر ...

... والتابعين ...

والفصل ... في الاتصال

فصل ... لا يكون ...

... لا يحصى عددهم

... في كل عهد ...

ولا يمكن تواطؤهم على الكذب

لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم

... ذلك

يوجب علم اليقين الاول اولا ...

بل هو رواية آحاد والاول

متواتر والثاني مشهور

بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عليه السلام منزهون عن وصمة الكذب في الغالب لرواج من عاصرهم الصدق فيحصل الظن بمجرد النقل عن النبي عليه السلام ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد بتنزيههم عن وصمة الكذب ان نعلم صادقا قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا لعلم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتنزهوا عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول منزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد **قوله** والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا وجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والجمهور منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجبة الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للاشخاص في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك لان لعل ههنا للطلب لا يجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحدا او اثنان اذ الفرقة هو الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد بالانذار الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ولزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني والمجتهد فيه سائغ ومجال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذه صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب فقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا دليل الجواز ان يحصل للنبي عليه السلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان قيل هذه اخبار احاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم لبعض اخبار الاحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق **قوله** والاخبار في احكام الآخرة دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل في الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب والعدالة ترجح جانب الصدق بحيث لا

احتمال الكذب وہو معنی العلم وجوابہ انا لا نسلم ترجح جانب الصدق الی حیث لا یحتمل الکذب اصلا بل العقل شاہد بان خبر الواحد العدل لا یوجب الیقین وان احتمال الکذب قائم وان کان مرجوحا والا لزم القطع بالنقیضین عند اخبار العدلین بہما وجواب الاول ٭ وجہان احدہما ان الاحادیث فی باب الآخرۃ منہا ما اشتہر فیوجب علم الطمانینۃ ومنہا ما ہو خبر الواحد فیفید الظن وذلک فی التفاصیل والفروع ومنہا ما تواتر او اعتضد بالکتاب ہو فی الجمل والاصول فیفید القطع وثانیہما ان المقصد من احکام الآخرۃ عقد القلب وہو عمل فیکفیہ خبر الواحد واعترض علیہ بانہ یلزم عقد القلب فی غیر احکام الآخرۃ وہو معنی العلم وقد تبین فسادہ وجوابہ ان الاحادیث فی احکام الآخرۃ انما وردت لعقد القلب والجزم بالحکم وفی غیرہا للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتیان بما کلفنا بہ فی کل منہا **قولہ فصل** ٭ حاصلہ ان الراوی اما معروف بالروایۃ او مجہول اما المعروف فان کان معروفا بالفقہ یقبل سواء وافق القیاس او لا والا فاما ان یوافق قیاسا فیقبل والا فیرد واما المجہول فاما ان یظہر حدیثہ فی القرن الثانی او لا فان لم یظہر یجوز العمل بہ فی القرن الثالث لا بعدہ وان ظہر فاما ان یشہد السلف لہ بصحۃ الحدیث فیقبل او یردوہ فلا یقبل او یسکتوا عنہ فیقبل او یقبل البعض ویرد البعض مع نقل الثقات عنہ فان وافق القیاس یقبل والا فلا **قولہ** وحدیثہ یقبل ای یعمل بحدیث الراوی المعروف بالروایۃ والفقہ سواء وافق القیاس حتی یکون ثبوت الحکم بہ لا بالقیاس او خالفہ حتی یثبت موجبہ لا موجب القیاس وذہب الشافعی رح الی ان العلۃ ان یثبت بنص راجح علی الخبر فی الدلالۃ فان کان وجودہا فی الفرع قطعیا فالقیاس مقدم وان کان ظنیا فالتوقف وان یثبت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابی الحسین البصری رح انہ لا اختلاف فی تقدیم القیاس ان ثبتت العلۃ بنص قطعی وفی تقدیم الخبر ان تثبت بنص ظنی او استنبطت من اصل ظنی وانما الخلاف فیما اذا استنبطت من اصل قطعی واستدل المص علی تقدیم الخبر بوجہین الاول ان الخبر یقین باصلہ لانہ من حیث انہ قول الرسول علیہ السلام لا یحتمل الخطاء وانما الشبہۃ فی عارض النقل حیث احتمل الغلط والنسیان والکذب والقیاس محتمل باصلہ ای علتہ التی یبتنی علیہا الحکم فانہا لا یتحقق یقینا الا بنص او اجماع وہو امر عارض ولا شک ان متیقن الاصل راجح علی محتملہ الثانی انہ علی تقدیر ثبوت العلیۃ قطعا یحتمل ان یکون خصوصیۃ الاصل شرطا لثبوت الحکم او خصوصیۃ الفرع مانعا عنہ فیکون تطرق الاحتمال الی القیاس اکثر فیاخر عن الخبر الذی لا یتطرق الیہ الاحتمال الا فی طریق نقلہ وہو عارض ثم ترک الصحابۃ القیاس بالخبر متواتر المعنی وان کان احادہا غیر متواترۃ فیکون اجماعا **قولہ** لکنہ ای الخبر الراوی المعروف بالروایۃ دون الفقہ ان خالف جمیع الاقیسۃ التی لا یکون لا یکون ثبوت اصولہا بخبر راوی غیر معروف بالفقہ لا یقبل عندنا وفیہ بحث اما اولا فان الشبہۃ فی القیاس فی امور ستۃ حکم الاصل وتعلیلہ فی الجملۃ وتعیین الوصف الذی بہ التعلیل ووجود ذلک الوصف فی الفرع ونفی المعارض فی الاصل ونفیہ فی الفرع واما ثانیا فلان الظاہر من حال عدول الصحابۃ نقل الحدیث بلفظہ ولہذا اخذ فی کثیر من الاحادیث شک الراوی وانما استفاض النقل بالمعنی عند العلماء المتقرر لفظ الحدیث بالروایۃ والتدوین واما ثالثا فلانہ نقل عن کبار الصحابۃ انہم ترکوا القیاس بخبر الواحد الغیر المعروف بالفقہ وقد نقل صاحب الکشف ما یشیر الی ان ہذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم علی القیاس من غیر تفصیل وما روی من استبعاد ابن عباس خبر ابی ہریرۃ فی الوضوء مما مستہ النار لیس تقدیما للقیاس بل استبعاد للخبر لظہور خلافہ وقد یستدل بان الکتاب دل علی وجوب العمل بالقیاس وہو قولہ تعالی فاعتبروا وخبر الواحد لا یصلح

ناسخا للكتاب ويجاب بان لا عموم في الاية حتى تثبت به قياس ليكون نسخه بخبر الواحد ولو سلم فقد خص عنه القياس الذي يعارضه

دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص عنه البعض يجوز ان يخص بخبر الواحد والقياس **قوله** كحديث المصراة

من صر يصر بمعنى ربط والمراد الشاة التي يجمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقيل المصرة ليظنها

المشتري سمينا فيه بطرو كذلك المحفلة روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها

بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى

من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان

بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة

وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب

المثل او القيمة عند فوات العين فلئن قبل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك

اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع

ما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فتثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح

وهذا التكلف ذكره المصنف وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان

بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث

بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى

عليكم **قوله** واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا باس

بكونه منفردا بحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر

بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه السلام على طريق التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن راى النبي عليه السلام

سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص لمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول **قوله**

في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها **قوله** لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر عنده لا يجب الا بالفرض او

بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فان امات المعقود عليه بالهلاك لا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها

قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس للقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس رضي الله عنه وقال

الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مردودا عند الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة

قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره

فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بسبيل

شرف قرب عهد النبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك

على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات

في الآخرة فلا يدري ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا و

رغبة مع انقطاع زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان

قوله فصل في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التميز

ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على

معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة

دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار

على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة

والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء في

شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع

قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون

اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا

يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو عندنا

في الترجيح **قوله** فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك بالا ترجيح

الی غیر الخبر کمن یعارضہا الکتاب او الخبر المتواتر او المشہور او بکونہا شاذا فیما یعم بہ البلوی واما الا مر یرجع الی نفس الناقل
کنقصان فی العقل کخبر المعتوہ والصبی او فی الضبط کخبر المغفل او فی العدالۃ کخبر الفاسق والمستور او فی الاسلام کخبر المبتدع واما
الامر غیر ذلک کالاعراض الصحابۃ عنہ وفی اصطلاح المحدثین ان ذکر الراوی الذی لیس بصحابی جمیع الوسائط فالخبر مسند
وان ترک واسطۃ واحدۃ بین الراویین فمنقطع وان ترک واسطۃ فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم یذکر الواسطۃ اصلا
فمرسل **قولہ** ومرسل القرن الثانی والثالث لا یقبل عند الشافعی الا باعتضاد من جہۃ ان یسندہ غیرہ او یرسلہ آخر وعلم
ان شیوخہما مختلفۃ او ان یعضدہ قول الصحابی او ان یعضدہ قول اکثر اہل العلم او ان یعلم من حالہ انہ لا یرسل الا برو ایتہ
عن عدل فان قیل اشتراط اسناد غیرہ باطل لان العمل حینئذ بالمسند والاربعۃ الباقیۃ لیس شیئ منہا بدلیل والضمام غیر المقبول
الی غیر المقبول لا یصیرہ مقبولا قلنا المسند قد لا تثبت عدالۃ رواتہ فیقبل المرسل ویعمل بہ وبانضمام امر الی امر قد یحصل الظن
او یقوی فیجب العمل وعندنا یقبل بل یقدم علی المسند استدل الشافعی بان قبول الروایۃ موقوف علی العلم بکون الراوی
متصفا بالعقل والعدالۃ وغیر ذلک من الصفات المعتبرۃ فی الرواۃ وعند عدم ذکر الراوی لا یعلم ذلک فلا یقبل واحتج
القائلون بالقبول بثلثۃ اوجہ ثانیہا یدل علی انہ فوق المسند الاول ارسال الصحابۃ وقبولہ مع وجود الواسطۃ فی البعض الثانی
ان کلامنا فی ارسال العدل الذی لو اسند لا یظن انہ کذب علی من روی عنہ واذا لم یظن بہ الکذب علی من یجوز ان یکذب
فعدم ظن کذبہ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہو معصوم اولی وقد عرفت ان لیس النزاع فی مرسل الصحابی ومرسل من علم
من حالہ انہ لا یرسل الا بروایۃ عن عدل الثالث ان العادۃ جاریۃ بان الامر اذا کان واضحا للناقل جزم بنقلہ من غیر اسناد
واذا لم یکن واضحا نسبہ الی الغیر لیحمل الناقل ذلک الغیر المشئی الذی حملہ سوای الناقل فالمرسل یدل علی انہ واضح للناقل بخلاف
المسند وقد یمنع جری العادۃ بذلک بل ربما یرسل لعدم احاطتہ بالرواۃ وکیفیۃ الاتصال ولیستند الی العدل تحقیقا للحال وانہ
علی ثقۃ فی ذلک المقال **قولہ** ولا باس جواب عن استدلال الشافعی یعنی ان جہل السامع بصفات الراوی لا یضر لان
التقدیر ان الناقل عدل ضابط فلا یتہم بالغفلۃ عن حال الرواۃ ولا یجزم بنقل الحدیث ما لم یسمعہ عن عدل وتعدیلہم بان
العدالۃ مبنی علی الظن والاجتہاد فربما یظن غیر العدل عدلا **قولہ** الا یری انہ اذا قال اخبرنی عدل ثقۃ یقبل کانہ یشیر
الی ان الشافعی کثیرا ما یقول اخبرنی الثقۃ وحدثنی من لا اتہمہ الا ان مرادہ بالثقۃ ابراہیم بن اسمعیل وبمن لا اتہمہ یحیی
بن حسان وذلک مشہور معلوم **قولہ** کحدیث فاطمۃ بنت قیس فیہ بحث لان الکلام فی خبر العدل وہنا استنکرتہم رواتہ
بالکذب والغفلۃ والنسیان لا لکونہ فی مقابلۃ عموم الکتاب والا لما کان لقولہ احفظت ام نسیت صدقت ام کذبت معنی والعمدۃ
الاخفاء فی ان القراءۃ الشاذۃ غیر متواترۃ ولا مفیدۃ للقطع فکیف یرد الحدیث بمعارضتہا کیف یقبل من الراوی

ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو مخبر منه وسمع **قوله** وكحديث القضاء بشاهد ويمين وهو
ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين
وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة ففسره برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا
لجميع ما تناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما تنتفي
به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى منتهى الثالث ما ذكره المص ره وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر
بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان تكتبوه وادنى معناه اقرب
من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير **قوله** وذكر في المبسوط ليس المراد ان ذلك مما ابتدعه معاوية في الدين بناء
على خطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يقع العمل به
الى زمان معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد ويمين
صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر وعثمان رض كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي
وعن علي رض انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية رضي الله عنه **قوله** وكحديث المصراة
صريح في كونه مخالفا للكتاب لا بمجرد القياس على ما ذهب اليه المص ره فيما نقل عنه **قوله** وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب
لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها
ظنية يعمل بخبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن جعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني
يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ وقد استدل على ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من
بعدي فاذا روي لكم حديث عني فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب بانه خبر الواحد قد
خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسألة الاصول على انه يخالف عموم قوله تعالى ما آتاكم الرسول
فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون
منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير
معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب عنه بانه يفيد علم طمأنينة
وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عموم الكتاب بالخبر المشهور
كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك **قوله** البينة على المدعي واليمين على من
انكر اي حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على من انكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد **قوله** وكحديث
بيع الرطب بالتمر وهو ما روي عن سعد بن وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف
قالوا نعم قال فلا اذا الا انه لما ورد هذا الحديث على ابي حنيفة ره اجاب بان هذا الحديث دار على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا
يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف وهو يقول زيد ابن عياش
ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهورة وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز

ان لا يكون الرطب تمرا لتعلق الغرض بصفة الفوات وصف اليبوسة والا لو جعلا اخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات والا لو جعلا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق **قوله** لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا للطلب بالرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا هو ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر واما بكونه شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكل هذا من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتادية مقالات النبي صلى الله عليه وسلم او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما اخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب والخبر المشهور قلنا جعل قسما اخر باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل تلقى الحديث والظن ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولهذا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس ايضا رضي الله تعالى عنهما الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف انس وروى الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم رضي الله عنهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل انس وقد كان يقف خلف النبي صلى الله عليه وسلم لبعده من هولاء وهذا الاخفاء في سماع الفاتحة على انه روي عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر رضي الله عنهم كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم والقصر وروي ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لانه لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت رضي الله عنه لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير الراوي والا فهو متمسك به لا محالة

قوله الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق **قوله** وصاحب الهوى هو المائل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان تادى الى ان يجب اكفاره كغلاة الروافض والجهمية والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق **قوله فصل** في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد ولهذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين **قوله** واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنهما اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيأتهم وكان صبيا فلما لم يسلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك انس رضي الله عنه فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم **قوله** لكن الشبهة قد يجاب عنه بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود ونحوه مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك **قوله** مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد وشمل الصبي يخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما بفائدة **قوله** صيانة لحقوق العباد يعني يشترط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل او هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة وقوله لان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا **قوله** فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظة الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر حرا بالغا عاقلا متمكنا من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه **قوله** والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم ولهذا ظهر ما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد منتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد

[illegible]

والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم + اي له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس

قوله وان ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالات والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام شمس الائمة السرخسي رح ومحمد رح ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسير الهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان **قوله** على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او ماذون او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه وجعله ماذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع لشرائط بعثه لهذه المعاملات او لاخبار الغير بانه وكيل في ذلك ونظر عبارة الجحسي مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه **قوله** وان كان اي الخبر ما فيه الزام من وجه دون وجه فعندهما لا يشترط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل انه لا بد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال واذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله المولى لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فحمل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تأثيرا في الاطمينان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا لعدم الحاجة اليه حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط من الذكورة والبلوغ والحرية لا نفيا ولا اثباتا فلهذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة عند ابي حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف جزم باشتراط سائر الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة **قوله** فهو الاجازة بان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقروآتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طرق الاجازة

طريق الاجازة مزورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلهذا كانت رخصة **قوله** وهذا امر تبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه **قوله** دواما يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه عند النقل اتقان الاما ته **قوله** والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لان المفهوم من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود اي ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم ما يتعسر على غير النبي صلى الله عليه وسلم لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن يغلب على ظنه ذلك **قوله** ديوان القضاء هو المجموعة من قطع القراطيس يقال دونت الكتاب جمعتها وقد يقع الديوان الجمع الى الكم **قوله** لقوله عليه السلام نضر الله امرأ الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل **قوله** ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة التأمل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما روي عن الصحابة رضي الله عنهم امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا **قوله** فما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام رحمه الله لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب كحديث عائشة رضي الله عنها **قوله** فقد يقال ان غيبة الاب لا يوجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب **قوله** وان عمل اي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا تسقط بالشك **قوله** عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رضي الله عنها **قوله** لقصة ذي اليدين هو عمرو بن عبد ود وسمي بذلك لانه كان يعمل

متصلا به فلا يقبل قول من يستنكر لا منعه على ان هذا الحديث مما يكذبه الكتاب وقد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين رواه
ابي بكرة وهو من حديث ابي هريرة قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ... ركعتين ثم سلم ... على انه
بجواب لا بدليل آخر وتكلم ... بنى عليه ... وهو يرى انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي وتكلم الناسي لا
يبطل الصلوة واقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة
كان بمكة وهذه القصة كانت بالمدينة لان راويها ابو هريرة وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن حصين وهو
متاخر كذا في شرح السنة **قوله** ولان الحمل على النسيان اولى من تكذيب الثقة التي يروي عنه فان قيل ان الحمل
بالتكذيب ... الكذب ليس ... لجواز ان يكون سهوا او نسيانا والاصل عدم ذلك ... عدم
... ثقة قلنا ... الاصل ... على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح الراوي
عنه بالانكار والتكذيب واما اذا ... فيما اذا توقف وقال لا اذكره لك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول
يسقط بالاتفاق وقيل ان ترجح احدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا تعارضا تساقطا فلا يعمل بالحديث **قوله**
ويكون هو عاملا به لابي يوسف ... وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا وهما بان عدم
التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان والخلاف في ان كلا من
... ضابط ... كل وضبط اليقين فلا يرتفع بالشك **قوله** وان عمل بخلافه ... فان قيل فهو ...
ان ... مع ... ثم ... انه كان ... او كان ...
لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسألة اجتهادية لا يقطع بها ... بغير اجتهاد وبذلك ... ان ... امر
... في المسجد وقهقهة الاصحاب في الصلوة بمحضر من كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام اياهم باعادة الوضوء
والصلوة وليست تخفى من حديث في التغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت
نص **قوله** فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير
العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما في الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم
لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب
الجرح ومواقع الخلاف ... بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ...
قوله وليس الطعن ... كعدم القبول ... وحمل الحديث في ... ومثل الارسال ...
فروع الفقه وامثال ذلك **قوله فصل** في افعاله يعني الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود

والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او هو محمول على المباح الذي يقتدى به يعني انه مباح لنا ايضا فيه فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في المخصوص ولانه لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر **قوله** وواجب وفرض يعني ان فعله عليه السلام بالنسبة الينا ينقسم بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه لاستحبابا وفرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر على الخطاء على ما سياتي **قوله** وهو فعل من الصغائر ولما ذكر بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا من الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عليهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير **قوله** من غير قصد قال شمس الائمة السرخسي رح اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته **قوله** ففعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عليه السلام ففيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يجوز الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نذمهم ولا نمنعهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يتم على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني انا لا نم ان الامر في الاية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست بمجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك لا نم انه متيقن وفي اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت جواز الترك بحكم الاصل **قوله** فعند البعض خطه الوحي

الخطاء بالاجتهاد ورد ويستدل عليه بجرى العيد لان ما الادى يوحى فانه يدل على ان كل ما نطق به
هو وحى لا غير والمفهوم من الوحى ما التى الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره وحاصلة انه اذا كان
متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد النعم وحيا لا نطقا عن الهوى او استدل ايضا بانه لو جاز له الاجتهاد
لجاز الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبى عليه السلام
لوجود الوحى القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره فصله
مجتهده قاطع للاستدلال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد ويجيء الجواب عن تتمة الاخر
الاخر وهو انه لو جاز الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد لعدم القطع
بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف فى جواب
سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار فى تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مامور
بالانتظار فهو شرط الاجتهاد وعلى ان النص الاجتهاد النعم يقتضى زمانا ويستدل على المختار بخمسة
اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والثانى وقوعه
من غيره من الانبياء عليهم السلام كداود عليه السلام وسليمان عليه السلام ولا قائل بالفرق الثالث
وقوعه منه فى قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم والرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم
بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والخامس انه عليه السلام
شاور اصحابه فى كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا تقريبا لوجوه وتخمير الرأى
اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك
ان رأيه اقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى **قوله** ولان الاصل
فى الشرائع اى شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثانى تبع للاول فى
الزمان ودارع الى ما عاداليه كابراهيم للوط وهارون لموسى صلعم كما كان الاصل قبلها الخصوص

بمكان شعيب عليه السلام في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل
هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم **قوله** وما ذكروا غير مختص بالاصول دفع لما
اورده الفريق الثاني من اختصاص الآيتين بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان البعض
احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون مغيرا له لا مصدقا اجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا
لمدته فانتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا عليه السلام **قوله**
واختلف في غيرهما محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل
من كتاب او سنة **قوله** واما التابعي ما ذكره رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد له اذ هم رجال
ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الراي ببركة
صحبة النبي عليه السلام وذكر شمس الائمة السرخسي انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي
وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند
الشافعي هو لا يعتد به **قوله** فيما يلحق بالكتاب والسنة من البيان وهو يشاركهما العام والخاص والمشترك
ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك
ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين
ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو الايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن دليل
والى الاول ذهب المص رحمه الله وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان
التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم
يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا
لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا اكثر
من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان
وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة
لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه آخر ذكره لما فيه
من البحث والتفصيل ولم يعد منه الاستثناء بالشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان
للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمه قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم الشرعي وهو من جملة الكلام

ومراده بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى مستمر لان الكلام يتم بدون اعتباره وهو الصيام الى الليل فانه يجعل الغاية
بيانا لمعنى الكلام ودون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث نفهم من اطلاق الحكم التابيد
قوله فلا يجوز تخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان
التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب
قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى ان الكتاب
قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة
كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابة بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمع
من النبي عليه السلام مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع وغيره وقد عرفت ان العام
الذي خص منه البعض يصير ظنيا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس **قوله** ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من
يجوز التكليف بالمحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر
وكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالا ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الفعل كان
في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو وقت الصوم الفرض **قوله** فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا
اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي وهو الا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان
قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلنا فائدته العزم على الفعل والقبول عند وروده والبيان فانه يعلم منه احد
المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله
تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عليه السلام عليك فاتبع قرانه وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان
علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما
تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك
فبيان التغيير مخصوص بالاجماع **قوله** وبيان التغيير اي بيان التغيير اذا كان غير مستقل بنفسه بل كان متعلقا بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح
الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يصير قطعه بتنفس او سعال او نحوهما وعند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يجوز
متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث ووجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام
التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين
وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف هو لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل فقد روي ان النبي
عليه السلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال
اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح
انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال
جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقوله

فيجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
على الكتاب ولا يجوز تاخير البيان
في وقت الحاجة
بل يجوز تاخيره عن وقت الخطاب بالاتفاق
التقرير والتفسير
اتفاقا
لقوله تعالى ثم ان علينا
بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا
على ما قال ابن عباس رضي الله عنهما
لقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه
بالحديث جاء
على يمين
عن يمينه

الى فاعل غدا بمشية الله تعالى لما يقال لك افعل كذا وكذا فقول انشاء الله تعالى فحمل على هذا الحمل قول

ابن عباس على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ماذهب اليه البعض من جواز

اتصال الاستثناء نية وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال يشتمل على اثبات شئ ونفيه

فى زمان واحد والا لما كان تغييرا جوابه انه لما وقع فى كلام الله تعالى يحمل على وجه لا يلزم منه ذلك التنافى

وذلك لان يجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على

تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق فى فصل مفهوم

المخالفة فان قيل فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير وبعد ذكر

المغير المراد الذى كان يفهمه السامع تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من

قبيل بيان التغيير وتدليته انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار لتصرف يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح

فى بعض صور الشرط لا غير **قوله** واختلف فى التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل

للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف فى جواز قصر العام

على البعض بما بيناه وله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف فى انه تخصيص حتى يصير العام فى الباقى ظنيا او نسخ حتى

يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة فى

التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العدة فى التخصيص عند الجمهور انما هى الاستثناء والشرط والصفة والغاية

ودليل البعض على انه لا يستقيم لهم الجرى على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا

يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن فى غاية الندرة ثم الخلاف فى

جواز التراخى جار فى كل ظاهر يستعمل فى خلافه كالمطلق فى المقيد والنكرة فى المعين ولهذا يصح استدلال

الشافعى بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة فى الاثبات فلا يكون من العموم فى شئ وجه الاستدلال انهم امروا بذبح

بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق وورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير فى قوله

تعالى انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد وبان الامتثال انما حصل

بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كان بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال

ابن عباس رضى الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اى بقرة لاجزتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد

الله تعالى عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السوال

عن التعيين كان تعسنا وتعطلا ثم نسخ الامر بالمشكل وامر بالتعيين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من
العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السوال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ
موجبا في العلم بذلك والترد وانما شرع في التفصيل والتعيين قوله تعالى وسفي قوله تعالى لنوح فاسلك اي ادخل في
السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها اهلك واولادك ثم خص منه بقوله انه ليس من اهلك **قوله**
لان ما لغير العقلاء ذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن
الزبعرى هذا السوال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئته فالجواب انه انما اورد تعنتا
بطريق المجاز والتغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلبت جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع
من المجاز وقد روي ان النبي عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله
ان الذين سبقت لهم لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص **قوله** واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل
بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي رحمه الله وذلك لا فرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تغيير وانما افترقا
في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه اقول المحققون من اصحاب الشافعي على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف المخصص
بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الاجزاء لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض
وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض **قوله** **فصل** في الاستثناء قد
اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغة الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحا
في القسمين بلا نزاع والصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز
في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها
وعدل المصنف عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد
الاخراج عن تناول اللفظ اياه والفهم من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن
الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحد عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا
مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس **قوله** بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع
التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر
للعموم وتخص للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك
قلنا وان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول **قوله** قالوا تحقيق كون الاستثناء

بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان
المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون
الاستثناء هو الثبوت للكل نظرا الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير
من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي **قوله** واختلفوا في كيفية عمله قد يسبق الى الفهم
ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة
ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلثة الاول
ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة
معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة
الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب
هو عشرة الا ثلثة **قوله** مع فرق آخر هذه مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعند
الشافعي هو نفي حتى يكون معنى الا ثلثة انها ليست علي وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا حتى يكون معناه عدم الحكم
بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثباتا ولا نفيا بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا
لحكم صدر الكلام اتفاقا **قوله** وهذا المذهب ذكر بعض المشائخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى انه يدل
على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل علي سبعة ولم يتعلق الحكم بالعشرة في حق لزوم الثلثة فالاستثناء
تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي هو بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل
لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست علي فلا
يلزم الثلثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق
المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد حكما كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق
الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه موجبا لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس
من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم
العدد نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف رح
بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء
قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم العشرة في التسعة مجاز الا واحدا قرينة المجاز

قوله او عشرة حكمت على عشرة افراد ثم اخرج منها ستة فلم يكن من العشرة حكم على الباقي من العشرة وهو ستة **قوله** وحجة قد احتج من ذهب الى المذهب الاول بانه لو كان المراد بعشرة في قوله له علي عشرة الا ثلثة لما كان الاول لم يبق الا ستة ليتبين الثاني واللازم لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد بالالف الكل وحكم انما تعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخره فلا تناقض وقد ذهب فخر الاسلام والمحقق من قبل الشافعي الى ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان والى ذهب المصنف الى ان القول انه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حجة على المذهب الاول فتقريرا الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فههنا ثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي اقرار بوجود الباري تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل نفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية له تعالى ونفيها عما سواه ولهذا لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يعمل في اثبات حكم مخالف للصدر هذا التقرير مبني على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حجة على اثباته والحجج انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا يخفى على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما النفي والآخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما تعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى

عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه ہذا لكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه عدام
للمتكلم بل يقول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول **قوله** فان
قيل تقرير السوال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى النصف
الجارية لزم استثناء النصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ان لو كان النصف المستثنى من المراد وليس كذلك
بل هو مستثنى من المتناول اي ما تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع
دخول البعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما تناوله بحسب الاستعمال
وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء البعض لا فراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي
استثناء متصلا مثلا جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول
بناء على انه استثناء متصل وما ذكره المص من هذا القبيل لانه اراد بالجارية نصفها مجازا واخراج النصف منها
باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب هربا عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه
انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها
وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف
يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون
بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المص يلزم ان يراد
بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام **قوله** والجواب اجاب
عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض
الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان
هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض
اعضائه قال ولو صحت اي الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون
تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن
الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثاني بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز

بوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا وجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متنافيان فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وانما عدل الامام عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب الصورة وحقيقة واثبات ونفي بحسب الاشارة على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدلائل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب ان يبطل الاجماع عليه الثالث ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سبق واعلم ان كلام المصنف مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت **قوله** ووجه المجاز اي طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا انه من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب بناء على الاصل ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب **قوله** وليس نفيا واثباتا رد لدليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية السقوط للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرم رجلا عالما الا رجلا بر باكرام عالم واحد وان من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانه لا يحنث بمجالسة عالمين واكثر فيتاد ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قولنا لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق ثبات

بالنفي عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى بكل احد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور
وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل
واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج
على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور
حالا والمعنى ان لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي
غير جائزة الا في تلك الحالة فانها جائزة حينئذ كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من
جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنتفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء
بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام
انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في
صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يؤخذ ذلك
ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها
ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما في ما جاءني احد
الا راكبا **قوله** فان قيل حاصل السوال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا
عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا اول يكون الاستثناء من النفي اثباتا
وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل
صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة
الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه يبين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة
فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل **قوله** واليضا لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم
في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه مسلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق
الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان
العفو علة السقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم
الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه
الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم الشرط

او وجه ومانع من ان يلزم جواز كل صلوة بطهور ولا اصل انهم قاطعون بان مثل قولنا ما ثبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان يتوقف الكتابة على شئ آخر **قوله** وهذا اقوى ودليل المخصص ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح مستثنى منه والاوجه ان يقال ان قولنا لا اخطأ منقول لا و وقال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته **قوله** واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون المسوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بالطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري النافي للصانع موحدا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه مبني على ان الاثم الاعظم بحكم الاسلام على البقاء قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث **قوله** وما قيل هذا دليل ابن الحاجب وغيره والمذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه والثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج البعض من الكل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما لسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المصنف الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نسلم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو ان مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه لكن قولنا جاءني ابو عبد الله ورأيت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو ان المراد انه ليس في لغة العرب تركيب الموضوع

الشخص من اكثر من كلمتين فنسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بشخصه بهذا
بعلبك ومعديكرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة
فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين ليفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلا مزوجين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك
من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركيب لموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع
المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع
للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بالخص ببعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا
ما تركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة
حتى يكون كل من المفردات جزء الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدا في مثل زيد ابوه قائم مع انه
جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست مهجورة في الموضوعات
النوعية واقول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل لم لم يعد التسمية بثلثة اسماء
فصاعدا انه كيف يكون الكلمات المتهجى بها اسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب
لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما
سموا تابط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وببيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس بحكاية بل معرب بحسب العوامل
واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير
مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المعترض واما الحل فليس بمستقيم لان المعترض دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج
البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف ويصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين
لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات ح مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم باثباتها
وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الاول او يراد
عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا والتحقيق
في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة
بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلقتها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما ان انها اربعة
ضمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة اصلا وانما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلثة فان جعلنا هذا التركيب
حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة
والمفهوم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه
بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى
المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر ع بنت سبع واربع وثلث هي حسن المتيم المشتاق
والمراد بنت اربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة نصف العشرين وعشر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني

يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التى انطلوا بها المذهبين **قوله** تشبيه الاستثناء
بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهى بالمستثنى فانتهاء الاثبات بالعدم والنفى بالوجود كما ينتهى بالغاية
اصل الكلام ويلزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفى فى المستثنى ثابتا بدلالة العقل
كالغاية الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح فى غير
الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءنى الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجئ زيد وقيامه بابلغ وجه
واكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد **قوله** بحكم العرف يعنى ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات
حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثانى دون الاول لانه يفيده
بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام فى ثبوت هذا العرف وفرقه بين العدد
وغيره والبعض بنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثانى
وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين **قوله** وهذا مناسب يعنى فى القول بان الاستثناء الغير
العددى يفيد النفى والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء
البيان فى افادة ما والا للقصر مثل ما جاءنى الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفى التشريك بمعنى انه لا يشارك
المستثنى فى الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اى اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى
القصر الثانى اجماع اهل اللغة على انه اخراج اى المستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقى
اى قصد الى الحكم على الباقى من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفى فى القدر المستثنى وان كان
لازما الرابع اجماعهم على انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى اى ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة **قوله**
مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا او حقيقة على تقدير السكوت عن الا
ستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظى فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل
رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابى يوسف رحمه الله تعالى لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل
قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله
بطريق المعارضة لانه ينقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله تعالى وجه الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا

صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار فصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد انه اراد وبالخصومة معناه اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رح وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما لو قيل رايت في الحمام الاسود الا هذا الاسود وذلك ان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف رح فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا مجازا لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فلزم استثناء الشيء من نفسه

قوله مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع فلفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المص رح محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة

قوله ولهذا اورد اصحابنا الخ ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الاول ما اختاره المصنف رح وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه عن حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق

والمراد دوام والا فلا فائدة للاتصال فلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس
بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى
الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بمخرج عمن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا
حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فان قلنا لم يخرج
عن لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض العلامة بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسق بل
الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله واولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه
قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصل بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج
عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان
عمل الصفة في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات
المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الاية واجاب بعض مشائخنا عن هذا الاعتراض
بان حاصله ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به
الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء
المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف
منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى
صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقاذف فاسق ولا يخفى ان منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرناه ومنع عدم
صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الاخير لو صح ان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار بها الى الذين يرمون وهو عام
ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة ويكفي به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار
تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوت الحكم في الواقع كيف ولو ثبت الحكم لما صح استثناؤه وههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم
فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا الفاسقين بحسب الواقع فان التوبة تنافي ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناؤه
باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب اللفظ وان لم يدخل
فيه بحسب الفعل فانه خارج كما لم يتعلق الحكم بكلنا الا زيدا وصفاته ويمكن الجواب بان لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم
المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا هو مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وهو لا يرد ما اعترض العلامة
لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك القاذفين والاخبار
عنهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا اغنياؤهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان منهم لكنه خارج عن الحمل
على الكرام لانا نقول فحينئذ يلزم ان يكون التائب من الفاسقين ولا يكون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع من الفاسقين
ولا يكون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج
الى تكلف في التقدير اي الا حال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يحمل الذين حينئذ مصدرا لا اسما

موصولا وضميرا بواحدة الى اولئك وبعد التمام وحتى يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا **قوله** مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف فى جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف فى الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعى رح انه ظاهر فى العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب الحنفية رح انه ظاهر فى العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قرينة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذى هو شرط الاستثناء الثانى ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو للضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة فى العود الى غيرها والمص رح اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة ان يقال الواو للعطف مع التشريك فيفيد اشتراك الجمل فى الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد شركة الجملة الثانية فى الحكم على ما سبق من ان القران فى النظم لا يوجب القران فى الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك فى الاعراب لا فى الحكم فلان لا يفيد التشريك فى الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى **قوله** وصرفه الى الكل الخ تنزل بعد اثبات المطالب صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهى آية القذف المشتملة على جمل ثلث وهى فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل المص رح من مذهب الشافعى رح فى الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهرها الاستيناف بيانا لحال القاذفين ودفع ما يتوهم غير صالحة ان يكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود فى القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فيلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد فى ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعى رح لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقطه عفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعى بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو من المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل **قوله** ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة مبتداة غير واقعة موقع الجزاء بل هى ازالة لما عسى ان يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التى تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعنى انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون فى معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل انما تذكر بالفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو للجمع والنسق فى النظم دون العطف على الحكم قلت فليكن كذلك اذا جعلناها فى معرض العلة لرد الشهادة مع انه اقرب

قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط الا انه تغيير فكانه عن التسمية كن ان التغيير انما هو بحسب موجبها والا فانه بيان لان الكلام
كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا محتمل مراد وسبب
الامام شمس الائمة الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه بالشرط
تبديل وذلك تبيين انه ليس علة تامة ولا ايجاب للعتق بل هو من مخاطبات الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من
ان يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض
الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المال والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المال **قوله** ولا ينتقض بالبيع
الواقع بجواز بعت هذا العبد منك بالف على ان لي الخيار بهذا الشرط ويكون التعليق ذكر الاحسن من ان كلمة على تستعمل في
الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا التعليق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي احد المفهومين من المعنى
العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع **قوله فصل** النسخ في اللغة
الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى الآخر ونسخت النحل اي
نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع
هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون
متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدفعه دينا فيه لا مجرد
المغايرة كالصوم بعد الصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانشاء والا
ذا ما يحق العلوب من غير ان يرد دليل ولكنه دنسخ التلاوة فقط الا ان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون
عند للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل هو الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب
من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق
على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا
وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فايا ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال التعلق من التعلق
في المستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون **قوله** ولما كان
الشارع يعني ان النسخ بيان المدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه
عندنا **قوله** ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد
في التنزيل وانما النزاع في وجود نص يقتضي حكما مخالفا لحكم نص سابق فيدل على توقيت بل بناء على الاطلاق
الذي يفهم منه التابيد وانما كان يقتضي المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء
فاما عليهم بها التابيد ولا اعتبار بان قوله تعالى ما ننسخ من آية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان بشارة موسى
وعيسى بمبعث النبي عليه السلام وايجابهما الرجوع اليه تقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون المرجوع
اليه باعتبار كونه مقررا ومفسرا ومقيدا للبعض ودون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مشكلة لعدم منهما ان تاسد تقيدها

يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فنسخ **قوله**
اما النقل فالقائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا
فى كل منهما انه متواتر اما الكتاب فانهم نقلوا انه فى التورية تمسكوا بالسبت اى بالعبادة فيه القيام بامرها
ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبى عليه السلام فانهم نقلوا عن
موسى انه هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفى لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق
على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق فى زمن بخت
نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تابيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندى
ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع
رسالة محمد عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء مامورا به
ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثانى ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون حكمة لامتناع
العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع
على مصلحة اخرى فيلزم البداء او الجهل وكلاهما ممتنع على الله تعالى والمصنف استدل اولا على ثبوت النسخ
بما ينهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ لبعض الاحكام الثابتة فى زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى
انه لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلى لان الاحكام المذكورة كانت
جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت فى حق امة مخصوصة
او كانت موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا
يعبأ به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى فى زمن من الازمنة فرفعها
يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار بالاشخاص
الى البطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبديل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الزمان والاحوال والاشخاص
على ما سبق فى مسئلة الحسن والقبح **قوله** وقد خطر ببالى لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام
وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة فى صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلم يتم الجواب

او ما دل وقوله تعالى لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس باستصحاب يكون رفعا

للكلام لا توجيها له **قوله** واما محلا اى محل النسخ حكم شرعى فرعى لم يلحقه تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية

والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة فى الحال او الاستقبال مما يؤدى نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار

عن حل الشئ او حرمته مثل هذا حلال و ذلك حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان

التقييد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التابيد فى المكث الطويل فيجوز ان يلحق

الحكم تابيد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد عليه بيان انتهائه فيكون نسخا قلنا

لما كان حقيقة التابيد هو الدوام والاستمرار فى جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا يسوغ الا بدليل القرينة وجب

الدلالة على ثبوت الحكم فى جميع الازمنة كان رفعه فى بعض الازمنة من باب البداء وهو محال على الله تعالى

فان قيل فكما ان التابيد قيد للحكم كوجوب شىء ابدا اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه

اذ لا تزيد فى الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل

التابيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد و عدم ابدية

التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف فى ذلك الزمان كما يقال

صم غدا ثم ينسخ قبله و ذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل

على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب فى الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد

فلم يكن رفع الوجوب فى بعض الازمنة بمعنى عدم استمراره منافيا له و ذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات

داخلة فى هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشىء من الرمضانات

ومنافيا للخطاب وحاصله انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد تقيد الاول بالابد

دون الثانى فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام

الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقديم المؤمن على الكافر فى باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها

قوله وذبح ابراهيم عليه السلام ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء

بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية يا ابت افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا به

ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور به ولو كان المامور به مقدمات

الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها واما الثانى فلانه لم يكن الذبح مامورا به بل نسخ ثم عاد عبادة

استسلاما لذلك وما قد امر من التزويج وامرار المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية
فان قيل قد وجد الذبح لما روى انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع قلنا هذا خلاف العادة
ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من
الفعل كما في نسخ الصلوة ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل
فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في
المستقبل فان النسخ لا ينعطف على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي
من وقت امتثال الامر به ما يسع لفعل المامور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز ان
ينسخ قبل ان يؤتى بشيء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج او الغد لا تحجوا ولا
تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع ههنا ولا بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا
عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسي اي قبلت ما يتوجه
عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك
المامور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم
الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل
فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب **قوله** لا القياس
لان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه **قوله** فلا نسخ ح اي بعد النبي عليه السلام لان الاحكام صارت موبدة بانقطاع
الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله
عنه وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين
قلنا النصيب للمؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتني على
كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام هو في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع
جائز وذكر في باب النسخ ان النسخ به غير جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان
ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ
ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا على
الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا
لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء
شرطه ليس من باب النسخ وللقائل ان يقول لا نم ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا
الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا لا يقال فح يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول
يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا

اي على جواز نسخ الكتاب بالسنة

فالمتساويان بينهما اولى وذهب بعض اصحابنا

الى الدين * اولى الاية وقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف

حقا * لقوله عليه السلام لا وصية لوارث

فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا

لقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة

قوله ان هذا يعني اشارة بقوله تعالى بوصيكم الله الى ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كانه الايصاء وكذا الفاء في قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث يشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زار في فاكرمه وقد يقال ان الثابت بآية المواريث وجوب حق للوارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان المنتفي بآية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع بآية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله وكان هذا مما تلى في كتاب الله تعالى يعني ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الى آخره بالمصحف قوله ونسخ السنة بالكتاب متفق عليه فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهذا يوجب اليقين كان التوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس ثم ان سلم كونه ثابتا بالكتاب بالسنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فبهديهم اقتده قلنا قد ظهر انتسابه بالسنة حيث كان النبي عليه السلام توجه بمكة الى الكعبة قوله وحديث عائشة تمسك دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف يصلح مجرد اخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله تعالى ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لانه قوله من بعد بمنزلة التابيد اذا التعدية المطلقة تتناول الابد قوله وليس ذلك من نقصان الغاية فان قلت

يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحى حيث اذن الله تعالى له فى الاجتهاد ومن ثم
ان يقرره على الخطاء **قوله** بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد جزلا لقطع لبعجة
حيث لم يقل فاذا سمعتم منى وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب
اتباع الحديث مطلقا **قوله** ولنا المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو فى منسوخ الكتاب
اذ الحديث ليس من الوحى المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجرى النسخ الا فى حكمه والمراد
بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه **قوله** فالاول فقد يرفعان بحث استطرادى يعنى
كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعى حتى يكون نسخا فقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد
بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء فى ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب
الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو
لا يفنى بالموت فلهذا احال هذا البحث على غيره **قوله** سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل
على ثبوت النسيان فى الجملة لان الاستثناء من النفى اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة
وذلك مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة **قوله** فقد اختلفوا ان
الزيادة على النص نسخ ام لا يعنى ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة
مثلا فلا نزاع بين الجمهور فى انها لا تكون نسخا وانما النزاع فى غير مستقل ومثلوا له بزيادة
جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه
ذهب علماء الحنفية الثانى ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة
ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم
شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد

بحيث يرتفع الشدة والاتصال فيهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيد ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا
ان توهم بدليل شرعي انه ذكر زيادة البيان وانما كيد هو انما تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص بالرافعة حكم شرعي ما يكون
الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا فالتفصيل المذكور
على ما في اصول ابن الحاجب للمصنف عليه مواخذتان احديهما انه يجب ان مفهوم المخالفة عن حمل الكلام مع الحنفية لانهم لا يقولون به
فلا يتصور [illegible] خبر به المواخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى
والثانية ان ابن الحاجب ورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الصبح والثاني
زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما يخير صيام او عتق ثم يخير او عتق او اطعام وقد فسر في الحاصل
تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو فعل كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والا
استئناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة
الصلوة بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة ثمانين وكذا لو اتى
باحد الامرين الاولين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه ان اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره ابن
الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد وسقط
الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمامور به على تقدير
الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل
الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان
المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابطة تغيير الاصل بل من حيث انه جعل ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث
يصير وجوده كالعدم ويلزم استئنافه كان زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك
الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل
بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين
فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة
على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا مذهب القاضي عبد الجبار وذكر صاحب الاحكام وفي متن
الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي
كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استئنافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة صح ولم يلزم استئنافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا
وقال لو خيرنا الله تعالى بين [illegible] لكان زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما انتهى فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللا بينا **قوله** ما قصر على ان يكون
على اللفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسر هذا التفسير **قوله** فرفع اجزاء الاصل قبل يعني الاجزاء امتثال الامر بحث [illegible]
ورفع وجوب الاستيناف وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بالفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر
ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا والجزم قبل ان التخيير بين اثنين [illegible]

[illegible]

وجب احدهما بعينه وهو ليس بمتنع وانما الممتنع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا **قوله** والبقاء المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود لكنه معلوم هو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بغيره فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدونه فان القيد يستلزم دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا **قوله** ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يتوقف على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يتعلقان معا فان تخصيص كون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف فانه لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما شرعيا **قوله** والتخيير لما جعل في التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سمي من التخيير في رجل وامرأتين والشاهد مع اليمين والتخيير بين المسح والغسل وبين التيمم والوضوء بالنبيذ الطاهر هو ان الواجب في التخيير احد الامرين فاذا لا مدار على التعيين وفي الاستخلاف واحد متعين وهو الاصل الذي يتعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فاذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين **قوله** وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتداء محذوف اي فالحجة رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين الجواب ان قوله فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وتقريره ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد

فى التوضيح وعلى ان فرضها لا تثبت بخبر الواحد لكنه لا يقتضى عدم صحة الغسل بغير ذلك **قوله** فلا يزاد التغريب
لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والترتيب لقوله عليه السلام
ابدؤا بما بدأ الله به ولقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل
يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء فى غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك لما روى انه عليه السلام
كان يوالى فى وضوءه ولقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف لقوله
عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة لقوله
عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة لقوله عليه السلام لاعرابى اخف فى
صلوته قم فصل فانك لم تصل **قوله** يرد ههنا يعنى فان قيل كيف ثبت وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد
قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا يرفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق
الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالقول
بالفرضية والوجوب بناء على فوات الصحة بعدمها اذ لا نزاع فى ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان
قلت فهلا زيد التغريب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على
الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلى على الفاتحة يكون جائزا انما يكون فرضا على الاطلاق
اذ لا قائل بالتفصيل حيث النزاع فيما شرع فرضا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم يشرع
فرضا بالاجماع فان قلت فهل يكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل قطعى
والواجب ما ثبت بدليل ظنى لا قطعى قلت فرض من حيث كونها قرانا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير
الحيثيتين لا منافاة **قوله** بل هو شرط للصلوة يعنى ان الكلام فى كون الوضوء مفتاحا للصلوة والما كونه قربة
مفتقرا الى النية بلا خلاف فهما تميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغى ان يكون النية والترتيب واجبين فى
الوضوء على قصد القربة يعنى انه لا يكون قربة بدونهما **قوله** يعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول لم
لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلى آثما باعتبار ترك النية والترتيب فى الوضوء مع صحة صلوته كما فى
ترك الفاتحة مع الاجزاء **قوله** فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التى هى الاصل الا ان الاصل اى نفس الاصل
بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس يعنى عدم اجزائه كونه غير كاف فى صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل
فى هذا المقام هو المزيد عليه الذى يرفع الزيادة اجزاءه **قوله** ولم يجعل ذلك اى الواجب يعنى انه لم يجعل كما فى الوضوء الا
انها صارت فى الوضوء للفرق بين مقدار الفرض وما يجب يعنى الا لازم بدليل ظنى بحيث لا يكفر جاحده **قوله** اصل ثابت

انتهى

اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك ان الامام ابا حنيفة اسم ابيه ثابت كما ان نوعمد
فقه وهو لتا بنه محكمة ونتائج فكره عالية مشهورة كفرذرع فقهه **قوله** لا شركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه
تنصيص على الشركة في الربح وبيان لنصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال
على ان لي النصف الربح فكانه قال ولك ما بقى فهو في حكم المنطوق **قوله** بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه
التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة **قوله** وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الانسان
لقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامر الذي يعاينه الشارع
لو لم يكن حقا لاحتيج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل **قوله** وكذا سكوت البكر البالغة جعل
بيانا لحالها التي توجب الحياء هي الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر
في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان
السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال توجب
ذلك اي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام
في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضاء لاجل حال في البكر توجب
السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال فمعنى عبارة المصنف انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء
وهي الرغبة في الرجال كذلك النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه اقرارا به لاجل حال في الناكل وهذا
هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان ثبت بدلالة حال المتكلم **قوله** كالمولى يسكت حين يرى
عبده يبيع ويشتري يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان
العبد محجور شرعا قلنا ترجح جانب الرضى بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد
عليه والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم **قوله** وعند الشافعي هو المائة
مجملة يعني ليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد **قوله** لنا استدل
على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل له على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اي حذف تمييزه
وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى ان ذكره مستهجن في العربية وبعيد

فرارا من صورة عطف غير المعدود والتمييز يحمل الكل على حذف مميز المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان
المعطوف مقدرا بالعدد ومثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهة العدد بخلاف نحو مائة و
ثوب او عبد فان الثاني لا يكون مميزا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح تفسيرا على مثل له على مائة وثلثة دراهم
مع مانع افرد به وان تفسير المائة بالعبد والثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد
والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم المقدر فما يركب الا فيما صرح به كالمعطوف ودل المعطوف عليه بما انه
لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم مميز
المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا مم بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المميز
مما يكون من جنس المعطوف ودرهما كان مميزا لما او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد اثبات الحكم بالقياس
الشرعي لم يكن من قبيل البيان والفهم لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا
للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجزاء والشرط وكذا التفسير في مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم ولا ابهام
في المعطوف فيه احتياج الى التفسير **قوله** الركن الثالث في الاجماع هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم
والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي
والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعم
بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتفاق مجتهدي
الشرائع السابقة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا
القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى اخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من ترك
انما ترك لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع
اجماع اهل المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب وقيد المص
بالشرعي اذ لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره صاحب الميزان نظر لان العقل قد
يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات والفهم ايضا للاستقبال قد يكون كالمحسوس بحيث يخبر به
الصادق او يستنبطه المجتهدون من النصوص فيفيد الاجماع قطعيته **قوله** والبحث هنا في امور ركنه واهليته وشرطه

وتکلمہ سببیۃ ای السند الناقل وعلی ہذا کان المناسب ان یقول الاول رکنہ الا انہ اراد بالبحث المعنی الجنسی فکانہ قال والابحاث ہنا فی امور فبہذا الاعتبار صح قولہ الاول فی رکنہ **قولہ** ضرب امراۃ للجنایۃ روی ان امراۃ غاب عنہا زوجہا فبلغ عمر رضی اللہ عنہ انہا تجالس الرجال وتحدثہم فاشخص الیہا لیمنعہا من ذلک فالصت من ہیبتہ ای ازلقت الجنین واسقطتہ **قولہ** وقد یکون ای سکوت المجتہد للتامل ونحوہ کاعتقاد حقیۃ کل مجتہد او کون القائل اکبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتی لو حضر مجتہد والحنفیۃ والشافعیۃ وتکلم احدہم بما یوافق مذہبہ وسکت الآخرون لم یکن اجماعا ولا یحمل سکوتہم علی الرضا لتقرر الخلاف ثم لا یخفی ان اشتراط مضی مدۃ التامل انما یرفع احتمال کون السکوت للتامل لا یرفع احتمال کونہ لتصویب المجتہدین او استقرار الخلاف او نحو ذلک واعلم ان مثل ہذا الاجماع یسمی الاجماع السکوتی لا یکفر جاحدہ وان کان ہو من الادلۃ القطعیۃ بمنزلۃ العام من النصوص **قولہ** فی العیوب الخمسۃ ہی الجذام والبرص والجنون فی احد الزوجین والجب والعنۃ فی الزوج والرتق والقرن فی الزوجۃ **قولہ** فشمول العدم ہو فی حکم الغسل ان لا یجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان یجب غسلہما جمیعا وفی حکم النقض شمول الوجود ان ینقض الطہارۃ بکل من خروج الخارج من غیر السبیلین ومس المراۃ وشمول العدم ان لا ینقض بشیء منہا **قولہ** وقال بعض المتاخرین ذکر الآمدی فی الاحکام ان المختار فی ہذہ المسئلۃ انما ہو التفصیل وہو ان القول الثالث ان کان مما یرفع ما اتفق علیہ القولان فہو ممتنع لما فیہ من مخالفۃ الاجماع والا فلا اذ لیس فیہ خرق الاجماع حیث وافق کل واحد من القولین من وجہ وان خالفہ من وجہ وبین کثیرا من امثلۃ القسمین ثم قال فان قیل کل من القولین غیر قائل

بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به الا اذا جاز خلو الواقعة عن حكم وهو لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل في التفصيل تخطئة كل من الفريقين في البعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تابعه اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث لبطلان الاجماع في جميع الصور غير صحيح لانه ادعاء باطل لانا لا نسلم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين كيف وقد صرح ليصدق انه لا شيء من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بتثليث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في الصورة الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمعا عليه وكذا في البواقي مثلا الاجماع على وجوب غسل الخروج لمخالفة ابي حنيفة رحمه الله تعالى ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا كيف يصدق ان احدهما واجبة اجماعا غاية ما في الباب انه ركبت مغالطة بسبب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظن انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فالقول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس في العلية * **قوله** اما عند ابن مسعود رحمه الله فداخل في حيز قوله لم يقل به احد يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه **قوله** في النماء وهو المال الغائب

الذی لا یرجی فان رجی فلیس لضمار وقیل ہو مالا ینتفع بہ من الاموال **قوله** فلا بد من ضابطة لتقریر کلامہ ان القولین السابقین
ان اشترکا فی امر واحد ہو حکم شرعی فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم یشترکا فی ذلک بان لا یکون المشترک فیہ واحدا
بالحقیقة او کان واحدا لکن لا یکون حکما شرعیا فاحداث القول الثالث لا یکون ابطالا للاجماع وعند تقریر ہذا الضابطة لا بد من
النظر فی ان ای موضع یشترک فیہ القولان فی حکم واحد شرعی وای موضع لا یشترکان فیہ فی ذلک فنقول المختلف فیہ بین الاولین
قد یکون حکما متعلقا بمحل واحد وقد یکون حکما متعلقا باکثر من محل واحد اما الاول وہو ان یکون المختلف فیہ حکما متعلقا بمحل
واحد فالقولان قد یظہر اشتراکہما فی حکم واحد شرعی فیبطل الثالث کما فی مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد یظہر عدم
اشتراکہما فی ذلک کما فی مسئلة الربوا فلا یبطل الثالث وقد یکونان بحیث یمکن ان یخرج منہما اشتراک فی حکم واحد
شرعی وافتراق بین امرین وح ان کان الافتراق مما حکم بہ الشرع کما فی مسئلة ذات الزوجین فان القولین اشترکا فی
اثبات نسب الولد من احدہما وفی ان الثبوت من احدہما ینافی الثبوت من الآخر بحکم الشرع فاحداث القول الثالث باطل
سواء کان قولا بشمول الوجود اعنی ثبوت النسب منہما جمیعا او بشمول العدم اعنی عدم ثبوتہ من واحد منہما اصلا وان لم یکن
الافتراق مما حکم بہ الشرع کما فی مسئلة الخارج من غیر السبیلین حیث اتفق القولان علی وجوب التطہیر اعنی الوضوء او غسل
المخرج وعلی الافتراق اعنی کون الواجب احدہما فقط لکن لم یحکم الشرع بان وجوب احدہما ینافی وجوب الآخر فالقول
الثالث ان کان قولا بشمول العدم اعنی عدم وجوب شیء منہما کان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان کان قولا بشمول
الوجود اعنی وجوبہما جمیعا لم یکن باطلا لان العدم یستلزم ابطال الاجماع ولزم من ہذا ان الحکم بانہ اذا اشترک القولان فی حکم
واحد شرعی کان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع لیس علی اطلاقہ واما الثانی وہو ان یکون المختلف فیہ حکما
متعلقا باکثر من محل واحد فاختلاف القولین انما یتصور بثلثة اوجہ الاول ان یکون احدہما قائلا بثبوت الحکم فی صورة معینة
وعدم ثبوتہ فی الصورة الاخری والآخر قائلا بالعکس کقول الحنیفة رح بالانتقاض بالخروج من غیر السبیلین لا بمس المرأة وقول
الشافعی رح بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بکل منہما او بعدم الانتقاض بشیء منہما لا یکون ابطالا لحکم شرعی
مجمع علیہ الثانی ان یکون احدہما قائلا بالثبوت فی الصورتین وہو معنی شمول الوجود والآخر بالعدم فیہما وہو معنی شمول العدم
فان اتفق الشمولان علی حکم واحد شرعی کتسویة الاب والجد فی الولایة کان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا
کالقول بجواز الفسخ ببعض العیوب دون البعض الثالث ان یکون احدہما قائلا بالثبوت فی احد الصورتین بعینہا والعدم
فی الاخری والآخر قائلا بالثبوت فی کلتا الصورتین فیکون اتفاقا علی الثبوت فی صورة معینة او بالعدم فیہما فیکون
اتفاقا علی العدم فی صورة بعینہا فیکون القول الثالث ابطالا للمجمع علیہ کمسئلة الصلوة فی الکعبة نفلا وفرضا ویجعل ہذہ
المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثانی فتبین ان لیس المراد بالاول ان یشترک القولان فی حکم واحد شرعی وبالثانی
ان لا یشترکا فیہ واما مسئلة بیع الملاقیح والبیع بالشرط فلا یخفی انہا خارجة عن البحث فان بطلان
بیع الملاقیح مسئلة مجمع علیہا والبیع بالشرط مسئلة مختلف فیہا لا تعلق لاحدہما بالآخر والبحث
ہو انہ اذا سبق فی مسئلة اختلاف علی قولین فاحداث قول ثالث ہل یکون ابطالا للاجماع ام لا

قوله واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علية القدر مع الجنس اى الاثر فقط مع الجنس اى الاتحاد فقط والثانى الجنس فهو ما اشتركا فى واحد حقيقى هو حكم شرعى فان مفهوم احد الامرين واحد يجب اعتبار بل يجب العبادة دون الحنفية مع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد تستنبط نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على ان لا ربوا فى غير الجنس وهذا حكم شرعى فالقول بعدم دخول الجنس فى العلية رفع لذلك **قوله** فالتطهير فيها واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شئ من التطهير بمجمع على وجوبه لا غسل المخرج فقط على الفرائض ابى حنيفة ولا غسل الاعضاء فقط على الفرائض الشافعى رحمه الله فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع **قوله** ولو جعل الحكمان يعنى لا غير تركيب بين الحكمين فى كل من القولين بتفسير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد للحنفية والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعى رحمه فهذان لا يشتركان فى امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفة ابطالا للاجماع فان قيل هذا اتفقا على احد الامرين اعنى انتقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتبار ليس بحكم شرعى فان قيل ينبغى ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعى هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان البطلان بها ليس مجمع عليها انما قال فالذى يخطر بالبال لان الظاهر انه لا خلاف فى بطلان الصلوة انما الخلاف فى جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير فى العلة **قوله** واما الاجماع المركب فاعم من ذلك اى مما يسمى بعدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت فى احد الصورتين فقط والاخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما

قوله وليس هو اى صاحب البدعة الذى يدعوا الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة رح صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه اذا كان متظاهرا بها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر **قوله** بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب **قوله** لا يكفر بالمخالفة يعنى فى صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالفة واحد **قوله** انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين فى اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع **قوله** فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعنى اذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو داب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد وكان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكرخى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى انه لا ينقض فقيل هذا مبنى على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع **قوله** لكنه لم يبق اى لم يبق دليلا يعتد به ويعمل وعبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحى واجيب بجوازه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا

…ة الكلم وقيل لا مسئلة **قوله** وهو ان يثبت الحكم اي الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت قطعيا الا ان الاجماع لا يكون فوق
صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان
يترك رايه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي
المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم
بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسياتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت
الحكم بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين لضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم
اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد
لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا
بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي
يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقا فليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل
الذي اتبعوه فمنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس اعمل في مشاقة الرسول اي مخالفته حكم او القياس اليه
مستند الى النص وهو يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واستناد الحكم الى الدليل الذي استند المؤمنون اجماعهم
اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما
ساقه اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين ثابت ونبوة موسى عم لا يعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين
في عصر فان قيل يجوز ان يراد بسبيل المؤمنين في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين
وهو الايمان به وقد نزلت الآية في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات
والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة
وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع
الظن واعترض المص رحمه الله تعالى بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام ويكفي
في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين
عام لا مخصص له ثابت باتيان الرسول عليه السلام مع ان حمل الكلام على فائدة جديدة اولى
من حمله على التكرار رفعا للمنع من لا يرفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك

قوله ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي صلعم هذا ما لا حاجة اليه في الاستدلال على
تقدير كونه غير ما اتى به الرسول عليه السلام لا يدخل اتباع ما اتى به الرسول صلعم في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين
على مخالفة الرسول صلعم والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد ان كان
غير سبيل المؤمنين وعلى هذا الاحاجة الى ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية
على حجية الاجماع مع ان ما اتى به النبي عم على التقدير دخوله في سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل المؤمنين فلا يدخل تحت الوعيد
لان الوعيد انما هو على اتباع سبيل لا يكون سبيل المؤمنين لان معنى غير سبيل المؤمنين غير ما يصدق عليه انه سبيل المؤمنين
لا غير هذا المفهوم والا لكان كل واحد من جزئيات الاحكام الاجماعية غير سبيل المؤمنين **قوله** وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت للمجموع الامة
العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى ينافي الكذب والميل الى جانب
الباطل والانحراف في منهاج ليست ثابتة لكل واحد من الاشخاص بل للمجموع والمقام الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة
في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا فالمختار هو الحكيم الخبير للشهادة على الناس **قوله** وكل الفضائل منحصرة في التوسط
تقدير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احدها مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتميز
بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب
المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة
مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث
من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلثة وما سوى
ذلك فانما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة
فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها
المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال القوة الفكرية بالاتأ
فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة

المشهورة على ان الاجماع حجة
الرسول فقد عرفت ما عليه

النهي هي تحصيل القوة العقلية بالارادة والوقوف عن الشبهات علوم للناطقة واما الشجاعة فهي الغيارة سبعية لنا طقة في
الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها
التهور هي الاقدام على الاذى وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها
بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام للذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد
اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا واختيارا والاوساط
فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا
الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة والية يشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية لبقاء البدن
الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع
الفساد المتوقع من استيلاءها وشرط التوسط في افعالها لئلا يستعبد الناطقة في هواها ويصرفها عن كمالها
ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملها على
ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل ثم قوة النفس
الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلثة نفوس متعددة او نفس واحدة مختلفة
بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر **قوله** واما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق
مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الآية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على ما يشير اليه قوله لن يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطاء في
الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كونه خير الامم العاملين بالشرائع المتمثلين بالاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر
ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه لان المعروف والمنكر بحسب الرأي والاجتهاد لا يلزم ان
يكون كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله وكذلك
جعلناكم امة وسطا الآية فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا
بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية
اجماع المجتهدين من عصر **قوله** واذكر من الاخبار ربما يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء
مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر الواحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي وجود حاتم فاجاب
بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتره معنا **قوله** فانا اذا ذكر قد ذكر المصنف
للاجماع تقرير الاجماع حسنا ودخاصل الاول ان الله تعالى حكم بان كمال الدين انا ما يجب ان لا يكون في

من احكامه مهملا ولا اشتباه ان كثيرا من الحوادث مما لم يتبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث
لا يصل اليه كل واحد وح اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة
وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وح اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع
المجتهدين الى يوم القيام وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباطه جمع من المجتهدين ولا دلالة على التعيين
عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جمع من المجتهدين في
عصر واحد وح يكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للادلة الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية هذا الكلام
ولقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون
الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه احد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على
قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج كل حكم كل حادثة في القران او النص وجعل الفقهاء
المتفق عليها او تعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس الثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر
وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا تدخل تحت الحصر ثم ذكر في
النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليها المجتهدون في عصر يجب على اهل ذلك
العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات **قوله** وايضا قوله
تعالى فلولا نفر من كل الآية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام
في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على
الحكم في ذلك العصر **قوله** وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم الآية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال
بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعات العلماء وايضا هذا انما ينفي وقوع الضلال او الذهاب
الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الضلال من الله تعالى وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطئ
جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر **قوله** وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الآية الواو
للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامها وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان
بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها انقاصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى
ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد في عصر ويجب من النص

لیستدلوا باستدلالات القوم بانها لیست قطعیة الدلالة على کون الاجماع حجة قطعیة وادعوا کما سمعت لها دلالة قطعیة على المطلوب من
الوجوه والثانی هذه الوجوه بالکتاب جاء الفتن لدى آخر عهده ولا یوجد في النسخ القدیمة وتدقیقه ان مراده الاستدلال بمجموع الآیات
المذکورة لا بکل واحدة وذلک مع انه خلاف ظاهر کلام المفسر غیر مستقیم اذ لا دلالة للمجموع ایضا قطعا **قوله** والینا العلماء استدلال
جیدا الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحادیث الدالة على حجیة الاجماع متواترة المعنى والمفهوم وقد منع ذلک ثم لما کان
ههنا مظنة ان یقال ان العلماء لم یتفقوا على ذلک بحیث یمتنع تواطؤهم على الکذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع
اهل المدینة او العترة اجاب بان ما ندعی کونه حجة بعض الاجماعات لا انه اجماع جمیع المجتهدین في عصر فیدخل فیهم المجتهدون من
اهل المدینة والعترة بخلاف اجماع اهل المدینة او العترة فانه لا یستلزم اجماع الکل فیه نظر لانه قد لا یوجد في العصر مجتهد من العترة
او لا یطلع علیه کما في القرن الثالث والرابع فلا یکون ابعض ولا یدل الا دلیلهم على مطلوبنا الا ان دلیلهم اشتمال اجتماع
العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء اهل السنة والجماعة والا فقد خالف کثیر من اهل الاهواء
والبدع **قوله** ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الآیة والخبر المتواتر یکفر جاحده والثانیة بمنزلة الخبر المشهور یضلل جاحده
والثالثة لا یضلل جاحده لما فیه من الاختلاف **قوله** وفي مثل هذا الاجماع یجوز التبدیل ذهب فخر الاسلام الى
انه یجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان کان قطعیا حتى لو اجتمع الصحابة على حکم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور
هو التفصیل على ما اشار الیه المصنف وهو ان الاجماع القطعی المتفق علیه لا یجوز تبدیله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ینسخ
ولا ینسخ به والمختلف فیه یجوز تبدیله کما اذا اجمع القرن الثانی على حکم روی فیه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا انفسهم او اجمع من
بعدهم على خلافه فانه یجوز وقد یوجه ان ینتهی مدة الحکم الثابت بالاجماع فیوفق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما یقال
ان انقطاع الوحی یوجب امتناع النسخ مختص بما یتوقف على الوحی والاجماع لیس کذلک والمصنف قد تحاشى عن اطلاق
لفظ النسخ الى لفظ التبدیل محافظة على ظاهر کلام القوم من ان الاجماع لا ینسخ ولا ینسخ به **قوله** والداعی سبب فمعنی السند
وان قال ههنا بحث واحد لانهما سببان فالاول سبب ثبوت الاجماع والثانی سبب ظهوره والجمهور على انه لا یجوز الاجماع
الا عن سند من دلیل او امارة لان عدم السند یستلزم الخطأ اذ الحکم في الدین بلا دلیل خطأ ویمتنع اجماع الامة على الخطأ
وایضا اتفاق الکل من غیر داع یستحیل عادة کالاجماع على اکل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث
وحرمة المخالفة وصیرورة الحکم قطعیا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه یجوز ان یکون قیاسا وانه واقع کالاجماع
على خلافة ابی بکر رضی الله عنه قیاسا على امامته في الصلاة حتى قیل رضیه رسول الله صلى الله علیه وسلم لامر دیننا
افلا نرضاه لامر دنیانا وذهب الشیعة وداود الظاهری ومحمد بن جریر الطبری الى المنع من ذلک واما جواز کونه خبر واحد
فمتفق علیه کذا في عامة الکتب وقد وقع في المیزان واصول شمس الائمة السرخسی ان المذکورین خالفوا في الظنی قیاسا
کان او خبر واحد ولم یجوزوا الاجماع الا عن قطعی لانه قطعی فلا یبنى الا على قطعی لان الظنی لا یفید القطع وجوابه ان کون
الاجماع حجة لیس مبنیا على دلیله ای سنده بل هو حجة لذاته کرامة لهذه الامة واستدامة لاحکام الشرع والدلیل علیه
البطلان انهم لو اشترطوا کون السند قطعیا لم یقع الاجماع لتواتر ورده ثبوت الحکم قطعیا بالدلیل القطعی فان قیل هذا

ينبغي ان لا يجوز الاجماع عن شئ اصلا لو تمه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شئ من الصورة التأكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق المجتهدين في عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت محال **قوله** واما الناقل نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي هو وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من تمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عليه السلام يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي عليه السلام حجة قطعا **قوله** الركن الرابع في القياس هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي به وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشئ على الشئ وفي الشرع مساواة الفرع للاصل في علة حكمه وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة فالمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه لا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما اشير اليه **قوله** والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بل بيانا لما صدقا عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لابتنائها عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشئ لانا نقول لفظ ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيئية **قوله** بل يشعر ببقائه في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشئ متجاوزا عن الشئ ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التصريف

ولا ان ذلك ... ان الانتقال ... بمعنى ... الرابع وهو القياس ... من الاصل الى الفرع ... في الفرع ... وان كان اثبات حكم ... والمراد بالاصل المقيس عليه ... ان التعدية ... فيه بحث ... الانتقال لغة ... فان الاصل ... الاصل في الفرع ... النقص على النص بان ... فالمراد هنا ان لا يقتصر ذلك الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا ... الفعل يكون متعلقا بالمفعول ... فلا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم ... التعدية لا يمكن الا ان يكون الحكم متحدا من حيث النوع واما الاختلاف يكون باعتبار المحل ... وقوله لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس

مجازا وسئول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المعدي تعدية
لكن يتعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية عين بالمعنى هذا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الحكم
والانتقال على الاوصاف **قوله** وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه
النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه وقال اما الحكم الثابت بتعليل النص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه
بغالب الرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين
العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فذهب المصنف الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يتقوم به وتحصيل وهذا
يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح
المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط للاركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه البعض المعتبر
من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه
لا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق
القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام وهو ان من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعي الثابت بالنص
بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثره واجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس
واثره شرط لا ان التعدية شرط العلم بصحة القياس لا للقياس نفسه **قوله** وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير
التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات
حرمة الربا فيه **قوله** لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه مبني على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا
للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع مثبت بالنص
او الاجماع في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل هذا وقد مر ثم الاظهر ان تفسير التعدية بالاثبات
والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر **قوله**
واصحاب الظواهر نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول لا ذهنية
واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما الامتناع عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام
واما الامتناع سمعا واليه ذهب داود والاصفهاني ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا تخلو الوقائع
عن الاحكام اذ النصوص لا تفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات
والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في طريق ثبوته فقيل بالعقل
وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة النص الكتاب
وبالسنة المشهورة وبالاجماع **قوله** وان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هو لوح
من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات
على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا لا استدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين

هو القران فلا اشد لانه ليس علي القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض
ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي
ما تسقط من رطب لا يابس وفسره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بمنبت وغير منبت
ولا معنى للتعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب لا يابس الا جمعه نعم لو حملت
قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك ويحتاج
الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القران معنى وان لم يكن
فيه لفظا على ما ذكره في قوله تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون
القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القران حجة فان قيل الكل في القران
الا انه لا يعلمه الا النبي عليه السلام او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه
المجتهد **قوله** اولاد السبايا جمع السبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري سريات
فولدت لهم اولادا غير نجباء **قوله** فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة
فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في
طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات
لعجزهم عن الاثبات بقطعي **قوله** بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالراي القياس
فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل
اذ لو ادرك به صار قطعيا **قوله** ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار
رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا

يسمى الاتعاظ. القياس عقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار
هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال لا
اثبات لصانع اعتبر بالدار بل يمكن مدعو شهابه بغير صانع فانظر كذلك بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبر قيس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل
على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به التعليل بالدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب
الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء صريح الشرط والجزاء لا يقتضي
العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هي القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا
لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل
من دلالة النص مع ما سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما يتعين فيه
القياس من ما تعاحشت فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال
والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا بمعنى افعلوا الاعتبار وهو عام
وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا
عبرة بباقي الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص **قوله** ولما كان الامر للايجاب لظان لا امر للاباحة والتقييد بالصفة
المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منتفيا
بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزم المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف يعني ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة
كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب
لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل
اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا **قوله** وايضا حديث معاذ وانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الا
جتهاد قد يكون بغير القياس مما لا نزاع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص
العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم
احتياجها الى الاجتهاد ولقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فتعين القياس وهو مطلق فلو اقتصر على منصوص العلة
لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتني على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان
باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة **قوله** وقد ورد في باب السنة
احاديث تدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت
حد التواتر وهي انه عليه السلام كان يعمل بالقياس وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم
يجز الالحاق في غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل
بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها ادعى الى القبول وادخل في النفس ولا يلزم ان يكون دليلا على القياس **قوله**
وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجة القياس توجيهه احدهما انه ثبت بالتواتر عن جميع كثير من الصحابة رضي الله تعالى عنهم

[illegible]

العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك احاد او العادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون
الا عن دليل قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيها ان علمهم بالقياس مباحثتهم فيه بترجيح البعض
على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الراي عن عثمان
وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس و
شيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها الظهور لا لخصوصياتها **قوله** لان
وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم
جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل
العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين
العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة **قوله فصل** في شرائط القياس
عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون
المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة بين الناس بقبول
شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكذا
وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل
كما في قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع
على القلب فلهذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول
شهادة الواحد بخزيمة رضي الله عنه لقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه السلام في انه عليه
السلام اوفى الاعرابي ثمن ناقته او انه باع ناقته على اختلاف الروايتين ثم ذلك التخصيص ثبت بطريق
الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على ان خبره عليه السلام بمنزلة
المعاينة **قوله** وان لا يكون معدولا اي معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدل
وهو الصرف فيكون متعديا **قوله** فانه مناف في ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل
في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل

الا يكون باعتبار التغيير بان لا باعتبار خصوصية الاصل **قوله** وتقوم المنافع جملة من امثلة المعدول عن القياس لان القياس
عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى فآتوهن اجورهن
وقوله تعالى حكاية على ان تأجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام من امثلة كون الاصل
مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني غني عن الاول لكونه من قبيله على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان
المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده
او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء
ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة **قوله** وان يكون المعدى
فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت **قوله** باحد الاصول الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل
لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين فذكر الوسط ضائع وان لم تتحد بطل احد القياسين لابتنائه
على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة
فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء
علة الحكم **قوله** من غير تغيير اي لا يتغير في الفرع حكم الاصل من اطلاق او تقييد او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم واما تقع التغيير باعتبار المحل
وباعتبار ضرورة طبعا في الفرع **قوله** الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما هو سوى فيما ذكر معدى الى فرع
هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى لكونه لا يفصل بالاجنبي وانما حتى تلا انه لا يغني اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل
حكما شرعيا موصوفا بما ذكر في جميع الشروط لان معناه انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول
الثلثة **قوله** فلا يثبت اللغة بالقياس يعني اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك الاسم
على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات مع المخالف بالدوران
والالحاق بالقياس الشرعي واجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى هو
الوضع لا غير وبان العمدة في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
على ما حققه المصنف في دلالة النص جوابا بالالزام ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير ولا ابق
ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس
لاشتمالهما على ازالة الملك واما ذكر من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة وهو قول
بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك
وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث
بجامع التأليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليست نتيجته شرعية لا يتوقف على كون
حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وهو لا يعني لتصريح عدم القياس في اللغة على ذلك فهذا التعميم ظاهر
والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا بالحكم لا المطلق

اثبات

اثباتهتم تكلم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال الشهيد شراب مشتد فيوجب الحد لما يوجب الاسكار كما سمي خمرا
كان باطلا من القول نارجا عن الاستنتاج وهذا مبني على ان القياس لايجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والا
فعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفي بالنفي فاذا لم يبين المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لايقاس عليه نفي
الطاري وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وبلا جامع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذا يقول المناظر لابد من بيان
المقتضي في الاصل وما ذلك الا ليكون النفي حكما شرعيا وقد سبق نبذ من ذلك في فصل المطلق والمقيد **قوله** لكن لا يحمل اي لفظ
الخمر على سائر الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على ثمرات
نخامر العقل فيشمل العقار وغيره لطريق عموم المجاز **قوله** وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي يعني ان الحكم في الاصل حرمة
ينتهي بالتساوي بالكيل فان قيل قد اثبت الحرمة في بيع المثلي بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا بطلان الانها
بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا اعني قبل القلي والطحن **قوله**
والتساوي بالعد وغير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة **قوله** لان عذره ولا يعد
الخطاء دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان
قوله لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لاينافي صحته والاستدلال قصدا الى
تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشائخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والا
جماع والقياس **قوله** وان كان مخالفا بطل كقياس القتل العمد على الخطاء واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه ~~...~~
المار وي انه عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها اليمين الغموس وقتل النفس بغير حق **قوله** وان لا يغير حكم النص فالاطعام
هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا التقييد برقبة الكفارة
بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل
او غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل هو حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى
هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغني عنه لامتناد عدم النص ال على الحكم المعدي او عدمه هنا النص دال على عدم
الحكم المعدي في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة واجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان
وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم النص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وجعل فخر الاسلام معنى هذا الشرط بان
يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل ثم مثل
بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص بالرأي ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل
فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل **قوله** وكذا السلم الحال في الحديث من اسلم منكم فليسلم
في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي رح السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع
مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا اما الزاما ولا
حجة بالقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي رح وثانيهما ان محل البيع

يجب ان يكون الوكالة مقدورا التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود بان
الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله
خلفا عنها فحكم الاصل وهو التسليم الموجود يتحمل على جعل الاجل المسلم فانما هو وجود
المسلم فيه عن القدرة عليه فى قياس المسلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه
جعل الاجل عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير
وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاقتصار
حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل
دون الخلف وهو ولا عام هو خلاف مقتضى العقد اعنى الاجل وربما يجاب بان اقدامه
على عقد السلم دليل على ان المسلم فيه مستحق حاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء
المستحق للشرب فى جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لرفع الحرج فى اعتبار التيسير ليتيسر
من الاغراض مع تعيين الحاجة الضرورية **قوله** وانما كان تغييرا وجه السؤال ان الحكم
جواز دفع قيمة الواجب فى الزكوة قياسا على العين لعلة دفع حاجة الفقير وفى هذا
التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان التغيير
النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة فى ضمان ارزاق العباد
وايجاب الزكوة فى اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة
والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يجب لهم الغناء

فقوتهم واجاز العدة ازالتهم ولا حتاذى ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بجنس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف
اليهم مع ان حقهم فى مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة
انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايفاء من جنس النصاب اسهل ويدواليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها تعرف
القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم
آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعى ثابت بالنص الدال على وجوب
الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة فى الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين
بالاحراق واليضاً محال التصرفات انما تعرف شرعاً كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكماً شرعياً عللناه بالحاجة اى بحاجة
الفقير الى الشاة او بكونها دافعة للحاجة لتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهى للحاجة
ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكماً هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل
انما وقع فى هذا الحكم اى صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اى فى هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اى
بدلالة النص لامر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل فى حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اى فى ذلك الحكم الآخر تغيير النص
اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بل
تغير صار مجامعا حال او هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة
الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع سائر الاموال والعلة التقوم اوردها وشرحها تنبيهاً على ان العلة قد
تعتبر من جانب المصرف وهى الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهو التقوم وان المستبدل به يجوز ان يعتبر نفس القيمة وح لا معنى للتعليل
بالتقوم وان يعتبر مالا القيمة فيعلل بالتقويم والمقصود واحد وهو صلاحية صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل
على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاحية غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الا
ستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف لبعد
ما كانت هذه الصلاحية باطلة فى الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية ولا بد
من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به فى دفع الحاجة
حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من شيوعها حقا لله تعالى اولا
ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففى الشاة مثلا يثبت كلا الامرين بالنص وفى القيمة يثبت الاول بدلالة النص والثانى بالتعليل
والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن فى جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء
وقضاء حوائجهم ونحو الدراهم او الدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق **قوله** وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف
الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفى هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف
والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما تصير للفقير
بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة وحمل التمليك انما حال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند

الجنس والمعانى هذا ... الا ان المراد بالجمع ... لان المراد جميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا وليس فى وسع احد ان يدفع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد

هو الفقراء وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف
لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرفت او لم يصرف فبالصرف
الى البعض لا يخرج كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك جميع الاصناف
فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المصنف لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية
وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان
الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح والنظم المطابق ههنا جواز الصرف الى البعض الاصناف وهذا
لا يتفاوت بكون لام الفقراء للجمعية او الجنسية فلا يدخل لما ذكروا ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة
دون التمليك بجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة وهذا
ممنوع الا ما ذكرنا **قوله** على انه ان اريد هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي
لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان اللام للاستغراق
كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يمنع ان معنى الاستغراق
الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد فالطل ذلك التعميم وسكت
عما هو ظاهر البطلان **قوله** واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار
على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة لازالة النجاسة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيعدى الى
كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والاول وجد
للازالة بل لزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء اذ لو كان للازالة لوجب ان يشارك
جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة بالماء عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي غير
معقول اذ العضو طاهر لم يتنجس بشيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجب
مبالغة في الايصال الى البشرة ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق
العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قيل قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء
معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول قلت سيأتي
جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام هو ان الماء طهور بطبعه ثم الحدث نجس معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته

مطهر الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فان قيل
يجب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقات
قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم ضرورة دفع الحرج **قوله** وهو ان لا تنجس كل ما يصل
اليه يعني لشموله لا لشموله النفي **قوله** ولان الماء مطهر طبعا تعليل المعقولية ازالة الماء للخبث وذلك
لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول بالحدث والخبث جميعا بخلاف سائر
المائعات فانه مطهر باعتبار القلع فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته
ثبوتا وزوالا **قوله** ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه
كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعروف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة
فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن طلب
عليته المتاخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه
ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان
قيل هما مشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا ينافي كون احدهما اجلى من الآخر لعارض *
قوله بل في الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على زعمهم للخطاب القديم وثابت به فكيف
يكون اثر الشيء اثر الشيء آخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب
القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون
معنى تاثير العلة تاثيرا في تعلق الخطاب بافعال العباد **قوله** وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة
بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب
القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير
قلت معنى تاثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف
على ايجاب من موجب كذا في كل ما تحقق عندهم انه علة **قوله** كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب
فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب
كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما وجد ذلك الشيء

بشرائط يوجد الحكم عقيبه يا ثاب الله تعالى فصيل ورود التشريع الاحكم بالعلية فلا وجه

عقيبه حود ذلك الشئ **قوله** الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام

هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع

الله تعالى العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين

العباد **قوله** فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عليه السلام بهداية

الخلق لازم لها وكذا التعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار

اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** والوصف المناسب

ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي

الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا

اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال

العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة

بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك قال القاضي الامام ابو زيد المناسب

ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع

لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة

امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان

وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التنقيح اكثر

لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل ملائما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود وسن وجوب القصاص
فلهذا قال المص رح وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فاحاله على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المص رح بل على التفسير الذي ذكره
الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من
شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية
القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب
هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم على حصول ما هو المقصود منه لقبله وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر
اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ويمكن ان يقال
المراد عامة العقول ولذا ذكر بلفظ الجمع **قوله** الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم
التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل
بوصف لكن لا بد من دليل مميز من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رح وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو
التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل
والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح
للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب
للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من النص بمنزلة المجاز
من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو ممتنع لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل
في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال
فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر وهو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية
الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض اي
التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجيء فلهذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس
من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع
كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر
القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد فيوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع باختلافهم
في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل
لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المص على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر
وللقائل ان يقول لا نسلم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير
التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة لتأكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان النص الربوي النقد
معلل عند الشافعي رح تعالى بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم **قوله** نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذ

بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا اي وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع التعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي رحمه الله التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بالطريق الاولى ودلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبني تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهي مبني تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او التقسيم او الى قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وهي في بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخرة الى النص او الاجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده من لزوم التسلسل او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت علية الوصف وتاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر عليته لنوع الحكم المستفاد منه او جنسه او علية الجنس للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور **قوله** هذا ما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الغرض والتقدير **قوله** الثاني اشارة الى نفي شرطه

اعتبر بالجنس في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان الفناء لا يوجب
انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو ان
الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلية صفة زائدة
على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلية صفة للمجموع باطل
لان صفة الكل ان لم تقم بشيء من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه وان قامت بجزء واحد فيكون هو العلة ولا
مدخل لسائر الاجزاء وان قامت بالمجموع من حيث هو مجموع وهو ان لم يكن له جهة وحدة فقط وان كانت ينقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل
والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا اقتضاء الشارع ثبوت الحكم عنده رعاية للمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعل الشارع متعلقا به ولو سلم
فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا
فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تاثير العلل الشرعية ليس بمعنى
الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم والتخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل علية
احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير
فصل بين اللازم والعارض والجلي والخفي الى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون
الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات **قوله** لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب
عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشيء ولا شيء ههنا يثبت بها سوى
الحكم ولذا يتعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على
جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولم يكن علل اولم يعلل فبعد التعليل لو اضيف
الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص وهي علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل
من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل يضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من
الاشتراك كاف في القياس **قوله** وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع
لما ظهر بالاعتبار المبني على التعليل مع غيرة العلة المنصوصة كان ذلك اذ لا بيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع
يرد بها النص الشارع **قوله** اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه
فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان
اريد المسألة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع
لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حق
التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة
الاطمينان والنقض منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه
ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على راي المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة

اى استنباط العلل لم يصح لمعنى الظن ذاتا بالى انه مجرد وهم على ما زعم الخصم وهو واعتمد عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصرة والمتعدية فلا نزاع فى ان العلة هو الوصف المتعدى **قوله** فان قيل تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلة الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف فى غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون الا متعدية لا ان كونها متعدية ثبت اولا ثم يكون علة **قوله** هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله فى صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لا ذلك الحكم لا ينافى وجود جنس الوصف فى صورة اخرى واعتبار الشارع اياه فى جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع ويمكن ان النص علية وصف آخر قيل ملية الآراء فى الاصل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة **قوله** وان اراد اعتاقه يعنى ان اراده بعيد ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق مقصود واقع بعد الملك فالمسلم وجود هذا الوصف فى الفرع اعنى الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك **قوله** او ثبت عطف على مختلف يعنى لا يجوز التعليل بعلة اختلف فى عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم فى الاصل كالاختلاف فى ان علة عدم قتل الربا المكاتب هو كونه عبدا او جهل بان يستحق استيفاء القصاص من السيد او غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه عبل يعنى بدل الكتابة ام لا **قوله** او ابعتق ابدل او من والعوض مانع عن جواز التكفير وهو موجود فى الاصل

دون

دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذا ذا الوصف البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا
فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل
بل هي باء المصاحبة قوله الثالث لا اشكال **قوله** الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة لحكم خبري غير ضروري
فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق بكل منها والمسالك
الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ
الصريح له مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر
في التعليل مثل قوله لكذا او بكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة
وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم
ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان
الفاء للترتيب والباعث متقدم في العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا
دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها
فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن
هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة
بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة
فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست
محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني
ماء وكحديث الخثعمية فانها سالت النبي عليه السلام عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة
للنفع والا لزم العبث وللايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر ملبيا
من قبيل الصريح على ما ذكره المصنف ودون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من
الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع
الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة
التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها

علم الجواز المبيع

قد تقرر في اصله الشيخ وقد تقرر في اصله الايماء وليعلم ان منه ما هو صريح باعتبار ان والفاء وايما باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ذكره المص في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح **قوله** واعلم ان في شمل هذه المواضع نوع ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسالك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلة دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرها سواء في ذلك ما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل تم الصلوة وكذلك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فقصدوهم بيان وجوده لانه نص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن **قوله** ومنها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضر معتبر في الشرع كما في ان السموم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة اجمالا وما يتعلق بها والمصنف في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه غاية ما ادى اليه الفكرة فنحن نورده ونزيد عليه شيئا من كلام القوم ليطلعك على خلافات كلمتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب من محظورات الدين فكذا لا بد للوصف عليه من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي فهو في الملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة باسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه مناسب له لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا تقذف بالزبد ويحفظ في الدن وان من المناسب ملائما وغير ملائم ثم غلط المص في كلام الفريقين فذهب الى ان المناسب ما يكون في تضمنها المصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك ظاهرا ان اليه يشير ايماء ذكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المص ان المراد منها اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشارع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك لانه كونه اخص من التضمن لمصلحة الا ان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما دون ملائمة حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح التعليل بالمناسب في العلل الملائم ومجرد حفظ النفس فلا يكون مصلحة كما في الجامد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشرع في جنس الحكم قد يكون قريبا وسطا

بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لمصلحة
حفظ النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتاثير
انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص
هو الحكم وجنس منه هو الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا نياط الاحكام به واخص منه المناسب
ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من
الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط
فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا يكون علة منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في
عين الحكم او في جنسه وجنسه في عين الحكم ومنه ملائما ما اثر الجنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المص من ان المراد بالملائم كان يناسب
الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملائما
وقال ايض الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول
ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع
اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم وايض الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين
الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين
في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين
الوصف في عين الحكم وعلى هذا لا اشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المص **قوله** والملائم كالصغر في ثبوت
ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض
المص بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايض فالاولى ان يقال
الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع متعذر
الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين رفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي
هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور **قوله** وعند بعض الشافعية يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان
فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه بايراد
نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف
من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور
والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكي
واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمص فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي يعرف
عليتها بمجرد الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد

ايماء المناسب بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا المناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه
اما معتبر شرعا اولا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر اولا بل بترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت
بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو
الغريب واما غير المعتبر شرعا لا بنص ولا اجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه
والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان
كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله
شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص كمصلحة الترس في محل الضرورة
وخوف الاستيصال من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء البعض من السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم
كعين المسكر المعتبر في جنس الحد لا في عينه اجماعا كجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع كجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس
القصاص والغريب كما يعارض من تعيين نقيض مقصود القاتل بحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده من الارث
الحكم بعدم ارثه فهذا وصف مناسب وفي ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن فعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع
وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم
عدم اعتباره شرعا لذا قال الامام الغزالي من المصالح ما يشهد الشرع باعتباره وهو اصل في القياس وحجة ومنها ما يشهد ببطلانه
كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة
على مقصود الشرع من المحافظة على نفس الضرورية وكل ما يتضمن حفظ هذه الخمس الضرورية وكل ما يفوتها فهو مفسدة ودفعها مصلحة
فاذا اطلقنا المعنى المخيل والمناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعتضد
بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان
يؤدي اليها رأي المجتهد وان لم يشهد لها اصل معين كما في مسألة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل
مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من
القطع وبهذا الاعتبار تخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في النهي عن القتل بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على
الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان
مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد
بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات ولذا سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ القياس

اصل معين وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلائم
ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له اصل معين لكن لا
يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد **قوله** لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص
في استباحة المحرمات اورد المص عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار الجنس الابعد وهو غير كاف في الملائمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع
حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك **قوله** والتأثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي
اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القائسين
وقصر القاضي الامام ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه قبيل الملائم لكنه سماه اليه مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار
عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي
ربما يقر به منكر والقياس اذ لا فرق الا تعدد المحل الثاني ان يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذي
خصصناه باسم الملائم وخصصنا باسم المؤثر ما يظهر تأثير عينه الرابع ان يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية
مراتب عالية ومتوسطة وسافلة من اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمص
اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم
مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة
لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف
والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية يعني النوع الذي
هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف او الحكم وقد عين بالاضافة الى الوصف المخصوص او الحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية
والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المط كما في
حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف علة لحكم فيه تخفيف
للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي
هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختيار
على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشا عن الفاعل
وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها
ما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من الوصف
لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف
لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في
سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتأثير العجز بسبب عدم العقل في
سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها نظر لما سياتي من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب

والضرورة للطوف ليس كذلك بل قد عرفت الجنس بما تم حصلنا من المؤثر قوله وقد يكون الجنس الاربعة لاحقا الى ان اقسام المؤثر دائرة حاصلة
من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم وهو يلزم انحصار المركب في احد عشر لان
التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد
اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة
يتركب مع كل من الاقسام الثلاثة الباقية فيصير اثني عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار ونقول اعتبار النوع
في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان
يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار
النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الانفراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع
فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي
ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء
مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى
المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم
عند خوف فوت صلاة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فان لم تجدوا
ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات والعجز ايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر
في الجنس وهو عدم وجوب اداء لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس
في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الا ما يحتاج الى شربه فان العجز لكن بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تأثير
الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا والعجز ايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في
عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس
كالحيض في حرمة القربان فهذا تأثير النوع في النوع وجنسه هو الاذى علة ايضا لحرمة القربان كالجنابة وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار
الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تأثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة
او خارجها وجنسه وهو الخروج عن السبيلين تأثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب
من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الهرة فان الطواف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات وجنسه
وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنه علة للطهارة كآبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه مؤثر
في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب العذر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في
المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة
بخلاف الصغير فانه ليس شانه صغيرا لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير
فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال لاحتياج الى ابقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع

يعني الاربعة مع بعض فالمركب كالعجز مثلا فان لزوم اعتبار الجنس الاية ولم يعتبر في ضمنها فان صيرورة العجز تأثيره على العاجز كالجنون مثلا وفي على الباقي وانما يتم بتقسيم العقلي حسنا واحد منها مركب من الاربعة واربعة من ثلاثة وستة من اثنين

مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة التطهير مؤثر في
وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز
الدائم لعقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكر
المصنف **قوله** ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى من الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب
اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الآثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب
من اجزاء اقل وانت خبير بان هذا انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد
يقر به منكر والقياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه **قوله** وقد يسمى البعض ذكر في بعض
اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع
الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضراوات والملائم هو الاقسام الثلثة
الباقية **قوله** ثم لا يخلو اي الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل ولا يكون ففي الكلام حذف الرابط
بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون
لا اصل ولا يكون لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل
فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم
والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان
وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة
لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه
اذا كان مع شهادة الاصل اما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع ومقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا
وعند بعضهم يكون مستندا لا الى علة مستنبطة بالراي بمنزلة ما قال الشافعي ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة
لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية الحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف
يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن قد يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف
في مجرد تسمية قياسا على ما ذهب اليه المصنف بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه
قد يذكر وقد لا يذكر وهو يصح ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان يكون لا اصل معين على ظاهره **قوله** واذا وجد شهادة الاصل
بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد يوجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير ويسمى الوصف حينئذ بالعدم

تأثيره فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التأثير والمراد انه لا يقبل ما لم يكن مؤثرا فان قلت الملائم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان الجنس يسمى الاربعة الاول غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما لم يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود واذا لم يكن ملائما فلا قال اصحاب الطرد واشار المص هو في اثناء كلامه الى اثبات تعدد الاصل بدون التأثير بانهما قد يوجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونهما اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونهما اعم منهما من وجه فتوجد بدون التأثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما تركب منها وفيه نظر لان تحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان توجد في الاخرين وبالعكس فحينئذ ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التأثير **قوله** وانما اعتبرنا التأثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون لاصل في الشرع وما لزم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به التأثير ممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغيب المرشد اليه وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مراده بالتأثير في هذا المقام ما يقابل الطرد ومعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المص او لا وعليه تم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التأثير في الامثلة المذكورة ففي قوله عليه السلام انها من الطوافين جنس الطواف وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع النجاسة كمن اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة ودفعا للحرج كما في حل الميتة وكذا في قوله عليه السلام انها دم عرق انفجر لانفجار الدم وهو سيلان الدم من محل يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما اثر في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان الحيض دم خبيث معتاد راتب في بنات آدم عليه السلام خلقها الله تعالى في ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا في الحرج الموجب لاستقاط الصلوة والصوم واما في كونه مرضا لازما فلانه ليس في وسعها امساكه ودفعه فيكون له تاثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده ببقاء الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تتفرغ للصلوة وفي قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب **قوله** وغيرها اي وكغير المذكورات من اقيسة النبي عليه السلام واقيسة الصحابة رضي الله عنهم كما قال عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت

شار بكونها وروده فخر الاسلام وغاية التقريره ان هذا تعليل معنى موثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار الآثام فكانت وسخا نظير الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم اكرام واختصاص بمعالي الامور وكما اختلفت الصحابة رضي الله عنهم في الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى موثر هو القرابة من جانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رضي الله عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين بنفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت مثل الجد مع الاخ كمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين تشعبا من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله عنه الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب **قوله** وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير جرينا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف فانه ايسر من الغسل ويتادى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فتناسب التكرار لتحصيل اليقين او الظن القريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تاثيرها في ايجاب التعيين **قوله** وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلية السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه ولان الاصل عدم الغير وللمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك اليقين الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل اخبر عما لا طريق الى معرفته الا خبره وللمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص هو التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم

عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان قصر اثبات عدم
علية الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المصنف فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة
النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة تسمى المناسبة وهي المسمى
بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما له التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك
لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما
ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص
او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط
فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة
الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص ومن الاعراب الى غير ذلك حتى تعين وطئ المكلف الصائم
في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات
علة الحكم الذي دل النص والاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون
النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس **قوله** وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه
اي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا
ويزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه ليعلم انه لا حكم
لا من النص وذلك لرفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت في العصير اذا اشتد
ويسمى خمرا وتزول عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم
وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص **قوله** لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجاز جواب عما يقال ان هذا الاشتراط
لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له موجب لا نفيا
ولا اثباتا ولا يتناول اصلا مثلا اذا لم تقم الى الصلوة بل تقعد لم يتناوله النص لا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم
فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب
المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب **قوله** فانه يحل القضاء وهو غضبان يعني ان النص قائم في حال الغضب ولم
يشغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب ايضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بجوع
او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او بالنصوص المطلقة
في القضاء وجعل من حكم النص المذكور مجازا **قوله** والوجود عند الوجود وكان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم
عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق كلي او تلازم متعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا
مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من
العلية من معية كما في المتضايفين او تاخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن

بل القطع بالعلية كما اذا دعى انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم انه سبب الغضب حتى ان من لا ياتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه فى الطرق فيدعونه بذلك الاسم ويجاب عنه بان النزاع انما هو فى حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ثم اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل بغيره وربما يقال ان هذا انكار للضرورى وقدح فى جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجرى مجرى المثل ان دوران الشئ مع الشئ اية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد فى بيان عللها من مناسبة واعتبار من الشارع اذ فى القول بالطرد فتح باب الجهل والتصرف فى الشرع **قوله** ولا نشترط لها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعنى ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجب الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك. وقد يقال فى تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا للحالة الموافقة بحالة المخالفة فى الصحة والفساد **قوله** وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص فى الحالين من غير حكمه امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر فى احكام الشرع فكيف يجعل حدا فيما هو من ادلة الشرع بان يبتنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضا فى محل النزاع فانا لا نم فى المثالين المذكورين قيام النص فى الحالين مع عدم حكمه اما فى الآية فلانا لا نم قيام النص بدون الحكم فى حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث وشرطا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث فى وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اشتراطه فى وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل فى سببه وانما يفارقه بحاله بان يجب فى حالة لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجوب الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضى بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضى عند كل قيام وفى كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اى اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثانى فالظاهر انه من قبيل المضمر والملاق لا الاقتضاء النص عليه لغوى يعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم

فصل * لا يجوز التعليل لاثبات العلية كما هو ان لم توجب الملك واى لا يجوز القياس لاثبات ان يكون سببا لثبوت الملك

ودلالة الاجماع وهذا السبب فان قيل تبديل حكم الاصل فانه ثبتت تعية نيتعين ان التصريح بالحدث فى وجوب الوضوء والتيمم بالتزام الى وجوب التيمم
مع ثبت السبب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود نجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه
ملوث فاقتضى سابقة حدث ضرورة فصرح به بالحدث الثانى ان فى ترك التصريح بالحدث فى النص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن
محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر تخفيفا تعلم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب
عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء فى الغسل لانه ليس لكل صلوة بل
للجمعة والعيدين فصرح بذكر الحدث وهذا مبنى على ما يعتبر البلغاء من تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للحدث ايجابا
ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث نفسه وفى موضع ان سببه
الصلوة قلنا الحدث قلت هو مبنى على التقدير اى لو سلم ان العلة هى الحدث فهى لم يثبت بالدوران على ما ذكرتم وما فى الحديث قلنا لا نسلم انتفاء الحكم
وهو التعصب مع وجود الوصف وهو الغضب انما يصح ذلك لو وجد الغضب وهو شغل القلب وهو مم كيف والغضبان غضب ساكنة تعنى الحكم
غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب مادام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص الحاصل مع عدم
حكمه لان الحكم يستغنى بانتفاء البعض الا انه تعرض فى الشرح لحال العدم لزيادة تحقيق المقصود يعنى لا نسلم ان من حكم هذا النص حل
القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم
للتعليل عندنا جائز عند الشافعى فعندنا لا يجوز التعليل الا للتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده
زيادة القبول وهو غير الوصول الاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام فى التعليل المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل
لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثانى اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم الصفة الى
محل آخر بالتعليل فى التعليل ينحصر بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفته لانه اثبات الشرع بالراى ولا لاثبات شرط لحكم شرعى او صفته بحيث
لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالراى ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالراى فلا يجوز شئ من
ذلك الا اذا وجد له فى الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سببية او شرطية او صفتهما او اثبات حكم آخر
مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فالحاصل ان التعليل لاثبات العلية او الشرطية او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعى
مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود فى الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا فى التعليل لاثبات السببية او
الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت فى الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز
ان يجعل شئ آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا
على الزنا وتجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهب الى امتناعه وبعضهم الى
جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فانه عاب على منكريه احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط فى انها يجوز ان يثبت
بالتعليل ان وجد لها اصل فى الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة فى اثبات
الحكم دون اثبات السبب والشرط لانه ان اراد به ان نصب علة الحكم بالراى واثبات ذلك جائز فى الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد
ان الجمع بين الاصل والفرع لا يجوز الا فى الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل متصور فى الجميع وان اراد ان القياس

ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت منه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم و حتجاج
الفريقين مذكور في اصول الشافعية ومقصوده هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم **قوله** وقولنا الجنس قد يتوهم
ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل
بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول
ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص ولم يورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل
والشرب لا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس
لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجوز في الاسباب والشروط ولان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات
السبب والشرط بالرأي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف
اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك
للمصنف من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل نقضا فاجاب
بانا لم نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء
كان بالسيف ام بغيره فالسبب احد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا للاشكال لا نقضا اما القسم
الاول اي بيان اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا اختلاف وقع في الموجب للحكم فلا يصح
اثباته ولا نفيه بالرأي اذ لا نجد اصلا نقيس عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت
بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يثبت
بشبهة بحقيقته لما روي انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة
حنطة باعتبار تساويهما في رأي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان
كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في البيع الخنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف
الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس
اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فثبتت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة
النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل **قوله** والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء لحكم
بناء على معنى صالح للتعليل في ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة
لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هي ذلك المعنى المشترك بين الشيئين

وقد ثبت عليته بأمور من مسالك العلة فيكون للعلة واحد يتعدد باعتبار المحل مثلا إذا ثبت أن الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء
على أنه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت أن العلة هتك الحرمة وهو موجود في الأكل فيحكم بأنه علة لوجوب الكفارة وإن
لم يثبت أن علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء
آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لأنه تعليل بالمرسل إذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته ونظائره
أي المختلف فيه من إثبات العلة بالقياس يجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير أو الملائمة **قوله**

فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشأهما عدم تحقيق مقصود الفريقين
ومبنى الطعن من الجانبين على المجردة وقلة المبالاة فإن القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة على
ما سنبينه والقائلون بأن من استحسن فقد شرع يريدون أن من أثبت حكما بأنه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع
لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع إذ ليس النزاع في التسمية لأنه اصطلاح
وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
ونقل عن الأئمة إطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله أنه قال أستحسن
في المتعة أن يكون ثلاثين درهما وأستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة ولا من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس
المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فإن أريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في أنه يجب عليه العمل به ولا أثر لعجزه عن التعبير عنه وإن أريد أنه وقع
له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى وقيل العدول إلى خلاف الظن لدليل
أقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل أقوى منه فيرجع إلى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في
مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال أبو الحسين البصري هو ترك وجه من
وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الأول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم إلى
الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما إذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس وورد على هذه التفاسير أن ترك
الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الأقوى إلى الأضعف وأجيب بأنه إنما يكون بانضمام معنى آخر إلى القياس به يصير أقوى
ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع أنه قد يطلق لغة على ما يهواه الإنسان ويميل إليه وإن كان مستقبحا عند الغير وكثر
استعماله في مقابلة القياس على الإطلاق كان إنكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه إذ لا وجه لقبول العمل
بما لا يعرف معناه وبعدما استقرت الآراء على أنه اسم لدليل متفق عليه نصا كان أو إجماعا أو قياسا خفيا إذا وقع في مقابلة قياس
يسبق إليه الأفهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم إنه غلب في اصطلاح
أهل الأصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين وأما في الفروع فإطلاق الاستحسان
على النص والإجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع وبه وعليه أنه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص أو الإجماع بالاتفاق

فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص والاجماع **قوله** ذكروا القسمين الصحة
تقارب الاثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار تحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس
والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من
القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على
وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى رجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح فظ كلام فخر الاسلام
انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح **قوله** فالاول يعني ان سور سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما
نجس قياسا على سور سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين
ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالزكوة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر والاستخباث اولاحترام
آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يوكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يوكل وهو نجس كاللحم
والشحم اشبه وههنا ماتت فيه فارة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة المحققتين بان حرم اكله وتنجس لعابه لكن
جاز بيعه للانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم
دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة النجس في الفرع اعني
المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سورها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع
والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سوره طاهرا كسور الآدمي والماكول اللحم
لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا تحترز
عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة **قوله** والثاني لما كان عدم تادي المامور به بالاتيان لغير المامور
به امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على المصر وجهه فجعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا و
نقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود وذكر لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم
والانحناء فجاز اقامته مقامه فعملا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان
ان لا يتادى به كالسجدة الصلوتية لا تتادى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا
لعينه فلا يتادى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تادي المامور

بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تادية قياسا على جوازا قامة اسم السمى مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس في ما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اى سقط ساجدا فهذا قياس جلى فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا يلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مرة لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفى يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور به بغيره وفساد خفى هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا **قوله** وبالتقسيم العقلى ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان يكون قوى الاثر وضعيفه او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلثة الباقية يتعين عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففي الاول والثالث متعين لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوى اثره استحسانا واما بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا لمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه

ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس فى الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع الاقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل وبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان فى اخرى القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليها لصحته ظاهرا وباطنا والثانى يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا فبقى اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخرى الاستحسان فى اخرى القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثانى بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك ويسمى اتفاق الاستحسان والقياس فى صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما فى ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان فى الوجه الثانى من هذه الاربعة وبرجحان القياس فى الثلثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان فى قوة الاثر وصحة الباطن سواء كان مع الاتفاق فى صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع فى ان يعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط والاستحسان كذلك **قوله** معنى المذكور اى بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم **قوله** وما ذكر فى هذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضرورى فيما اذا قسم الشئ تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثى او رباعى او خماسى وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبنى الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان اخذ التقسيمين مستدركا **قوله** والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفى والمستحسن بغيره فى ان الاول يتعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثانى لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان فى مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشترى فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعى شيئا حتى يكون البائع اليه منكرا فهذا قياس جلى على سائر التصرفات الا انه يثبت بالاستحسان التحالف اى وجوب اليمين على كل من البائع والمشترى اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفى وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشترى من الثمن كما ان المشترى ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما فى سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعين والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارث البائع والمشترى اذا اختلفا فى الثمن بعد موت البائع والمشترى لان الوارث يقوم مقام المورث فى حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب فى مقدار الاجرة قبل اخذ القصار فى العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفى التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد المأخوذ فظ وان اريد رد العقد فكذلك

زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره فى الثمن يتعدى الى الوارث اى اذا اختلف وارثا البائع والمشترى فى قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان والى الاجارة اى اذا اختلف الموجر والمستاجر فى مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبت بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة

اذ خبع لا يرد الا على ما ورد عليه النقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يتيسر تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت تعدي بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين مما كانت بحكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر مقيدا بالكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة **قوله** والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من باب التخصيص لان عدم الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر البهائم اي الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سؤر سباع الطير فانتفى الحكم وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء **قوله** فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي ترد عليها ادفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور هنا ستة هي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل طردي وغيره ففيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صار به العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقال الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم فكما ان ظهور الحكم قد يتاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال **قوله** فهو ينتقض بالتعليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لما حصل التعليل الذي هو السيل من راس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بالانه انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج **قوله** وهو اي المعنى الذي لاجله

صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف تواسط
معناه اللغوى يدل على معنى آخر هو مؤثر فى الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم
المسح لغة لانه الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقى فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد
تطهير معقول كالغسل فلا يفيد فى المسح ويفيد فى الاستنجار لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة
ولهذا كان الغسل فيه افضل وفى التثليث توكيد لذلك وبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم
سنية التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيعلل **قوله** فاجاب فى الاولين بالمانع وهو فى المستحاضة العذر
ودفع الحرج وفى المدبر النظر له وعدم قابلية للمملوكية يعنى ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر
حكما الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لكل صلوة آخرى بعد خروج الوقت فانتقض بذلك الحدث
اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعنى المدبر كما فى
البيع حتى لو جمع فى البيع بين قن ومدبر صح فى القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه
لم يثبت فى المدبر للمانع اورد فخر الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء لصاحب التقويم
وقال فى شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة **قوله** الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم
المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل
والنقض هو مال الباغى ونقضه لا يتجه لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع فى عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون
هذه الصورة نظير الدفع بالحكم والبحث حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التاثير وحاصل التقرير
الثانى وهو ان يجعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه
لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه كما فى المخمصة والعلة حل الاتلاف ثم
نوقض بمال الباغى حيث وجدت العلة وهى حل الاتلاف مع عدم الحكم الذى هو عدم المنافاة ضرورة
تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم فى صورة النقض
اى لا نم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة فى مال الباغى بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة
انتفت بالبغى وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء
الآخر بسبب من الاسباب عبر واحد من العلماء بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة **قوله**
فصل فى مال الباغى مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا

عن تاثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل محل الالتفات علة مؤثرة وهي في تمثيل التمريض
والتقدير **قوله** فاما اي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن استمرار الدم الخارج كما في الاستحاضة وسلس
البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في
غير السبيلين يكون حدثا ويصير بعد الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك
لان الناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يسمع منعوا الا بمنع احدهما **قوله** ثم اعلم وسبب
الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة
فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض ثم ان اندفع باحد الطرق المذكورة فتم
التعليل والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم اولا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لانتفاء تخلف
الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل ما تولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك
ان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقصورا على المحال
الاخر واما قولا بان عدم المانع جزء للعلة او شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء
العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام ومتابعوه تحاميا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم
شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا
الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول
القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف
علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتنافيين ورد بان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة
الى موارد النقض والمانع معارض للعلة كما ان المخصص معارض مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة
في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا معنى لتخصيص العلة
الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت
الحكم والمعلل قد عين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها
لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب المبتل بالطلق المحلول **قوله** ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام
المانع وهي ثلثة لكنهم لما اخذوا في تعدد الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم
يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة ثم فرعها بتهم وعبر عن

بوجوبات عدم الحكم فتحصيل المانع من الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والعمدة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه اذا كان
بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع عن التمام وكل منهما في العلة او الحكم فيرد تقسيمهم
قسما خامسا نظرا الى ان الحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للمحدث ثم المتقدم هو العقلي
والحكم الشرعي بيان وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه
ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي
الى القتل لعدم مقاومة المرء فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما ابقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يتعين
لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا
فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة
والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح **قوله** ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من
الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ
واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نم ان التخصيص
مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض الموانع
تخصيص الالفاظ ببعض الافراد فيتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له وتمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف
بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وليس من تخصيص العلة في شيء
بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق
من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود
العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة يوجد فيها
العلة من غير تقييد بعدم المانع فالكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان
يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا القيد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم
بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة
ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شطر لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام
ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن يكفي في العلية سواء استلزمت الحكم او لا ولا نم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل
بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند
عدم المخصص **قوله** ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف
فتنتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة فالمراد بالمطلق ههنا
ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق
على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج

قد يكون لزيادة
وصف كان البيع المطلق علة
فاذا زيد الخيار فقد عدمت لانتفائه
كان المانع الخمس مع عدم الصريح علة للانفساخ
وهذا العدم في المعذور

الجنس وانتفع عدم القرح عليه لانتقاض الوضوء نعتد بوجود الخرج لا يكون علة كما في الاستحاضة **قوله** ومنها اى من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيجاب بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف ومنها انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة واما بعده فلا يسمع من الشارع اعتبار الوصف في الشئ بنقيضه **قوله** ومنها اى من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة ولا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة ثم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية لانها ليست بمؤثرة الا بالايجاد وقد صرحوا بان الوضوء انما يحصل بهذا البول والغائط والرعاف ونحو ذلك يحصل حدث بكل واحد من هذه اسبابه **قوله** ومنها الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له دخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شئ آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ ليس سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي لا يفسد دون بعد وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل متى اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان نهاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك لما مر ان الحكم يجب للتعدد نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع **قوله** لكن لم يجب هي القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لتطرق المزاحمة دون التعدية اذ الخلف لا يزاحم الاصل بل لا يثبت الا عند تعذر الاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطاء ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له **قوله** ومنها المانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص وان لا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس

وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة اوصالح
للعلية وهذا ممانعة فى نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها فى الاصل او فى الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل وتحقق اوصاف العلة واختلف
فى قبول الممانعة فى نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا تكليف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد فى
الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدى الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل
مائع فيرفع الحدث كالماء فلهذا احتاج المصنف فى جريان الممانعة فى نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح
دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذى ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره
كما لو قيل هذا المقتول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقيل لا نسلم ان العلة فى الاصل اعنى المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه
السيد او الوارث وقد ذكر ذلك فى مسئلة الاختلاف فى العلة وعلم ان الممانعة فى نفس الحجة هى اساس المناظرة لعموم ورودها
على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعندا ايرادها يرجع المعلل فى التفصى عنها الى مسالك العلة وهى كثيرة وعلى كل منها ابحاث
فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسوال ثم ينبغى ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة
البينة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت بالنص والاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه ~~فى جنس الحكم~~ او جنسه
فى نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام
دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا بالنقض وفساد الوضع فاسد الثم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى
الجواب وبيان انه ليس كذلك **قوله** واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل
الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته
عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب الحكم والدفع يكون لعدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح فى صحته بمنع مقدمة من مقدماته
وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته فى المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود
الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس القول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة
بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض فى المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنها وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل
سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هى عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من
غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغى ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام الدليل
قلنا هى فى المعنى نفى لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل
المستدل ظاهر الم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان
يكون بحسب اللفظ والقصد فى الدليل او فى المدلول والاول اما ان يكون بمنع شئ من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما
مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم
عنه فى شئ من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفى مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا
على اثباتها وهو المعارضة فى المقدمة فيدخل فى اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط فى البحث

والاول اثر من...
الا ان يعطى المعلل دليل يدل على...
الا ان يعطى دليل لم يدل على الدليل ...
وان تم ذلك من ... وان علمت ذلك الاول
لا نقض ... الا ... معارضة اما ... عن دليل...
يسمى معارضة فى ... او انه فى المقدمة ...
شى معارضة ... العلة ... الدليل ...
واعلم ان الاعتراض ... فان ادعى ...
والمعارضة ... يسمى ... اى الدليل ...
ان منع شى ... المناقضة ... العلل ... انه ...
يسمى نقضا ... ان ... الدليل ... الاول
لا يطلق ... من ... الدليل ...
والا ان ... الدليل ... من الدليل ...
على ان ... من المدلول ... الاول ...
او يمنع الدليل
على نفى ... او ... كان
المدلول الحكم او مقدمة من مقدمات الدليل
والاول يسمى معارضة فى الحكم والثانى
يسمى معارضة فى المقدمة كما اذا اقام السائل
دليلا على ان العلة للحكم هى الوصف
الفلانى فلا يعترض ان لا ينقض دليل بل يعتبر
بدليل اخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة
فى المقدمة ثم شرع فى تقسيم المعارضة
فى الحكم فقال ... اما الاولى فبدليل المعلل

بواسطة بعد تحص من السلل والسائل شاكاتا بيه وصلا لها ما هو طريق التوجيه للمقصود بنا على الغلب بحالها واضطراب معنا لها
كل ساقة والثاني هو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا تسمع اليه واما باثبات نقيض
الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان تقيم الدليل على نقيض الحكم المطلوب في علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات
دليله والاول يسمى مناقضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان
يكون بدليل المعلل او بزيادة وتسمى عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث
ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان
ذلك قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان
نفي حكم الخصم ابطال لدليله المستلزم نفي دليله المستلزم لضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك
لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب
وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما
منها صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا
فمعارضة خالصة وهي قد يكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد يكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى
مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود واكثرها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف تصح
معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما
يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع لا
قائل بذلك وهذا حكم بناء الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا وجه له **قوله** وان كان بزيادة شيء عليه ففيه زيادة
تقييد لتقريره وتغيير الابتداء بلا تغيير للمكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض
جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه وعكسا وهو ماخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول فجعل
رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما قال الشافعي ان صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا افسدت فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء يجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما
بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب لينتهي الشروع بمعنى نقيض
حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته
المعلل من عدم وجوبها بالشروع **قوله** اعلم ان كل عبادة ينبغي ادعى المعلل ان كل عبادة لا تجب بالشروع يجب المضي فيها
عند الفساد وغيرها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب المضي بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب
المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب
بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما عن الاخر لان
النذر عهد ان يطيع الله فلزم الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الاداء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى

من الشلاث منهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر بالشروع في هذا الحكم اعني في عدم
وجوب صلوة النفل بهما والطلاق الزم لتبطل الوجوبهما بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير يخرج عن المقصود وهو كون الاعتراض من قبيل
العكس الا ان فيه تعريضا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة تتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم
وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر **قوله** والاول يعني ان القلب
اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بالاثبات بخلاف المعترض
بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل شمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء
بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا
من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر وبالشروع
وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام القوم
وفي بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة
خالصة اما الاول فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته
منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة
لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على
ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلتزم
بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء
فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا النوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة
لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها وفاء لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم
مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان في الفرع وثلثة في الاصل
وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه
بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة التي فيها
مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة
نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد انواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس
قوله وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه **قوله** كقولنا في يتيمة
يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغيرهما
من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة
كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة والعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن
معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير وتقييد

بالاخ ولزم منه علم التعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد وقد نفى ولاية يستلزم
نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يشير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة **قوله** ويسوي كون
الاول ذا فرض صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني ما مزاحم فيما والفرض لان حق الفرض
وجب تعيينه الحسب القاسد شبهة وحقيقة التي اولى بالاعتبار من شبهة وربما يقال بل في الصور
حقيقة النسب لان الولد من مائه **قوله** وهي تقلب ايضا من قلبت الانا جعلت علاه سفله لان ما
اصل وهو العلة والمعلول فرع وهو مشغل بتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن انما يكون معارضة
اذا تام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو مانع مع السند على ما صرح به عبارة
العم مع نفيه او اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه
معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم
بطلان الحكم المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بدليل آخر
قوله والتخلص الا يريد بالتخلص الجواب عن هذا القلب وتعديل الاقتراز عن وروده وذلك بان
لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا
امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقرر بذه الشبهة فيهما ان
لانهما مرتبة وهذا التخلص يتعين الاختلاط لانه تموم وهذا التخلص انما يكون عند تساوي الحكمين يعني ان
يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكما في ولاية
النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين فان قيل ان اريد المساواة
من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من جهة الفرق
لا يفيد اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في
الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال في الحال كما يأكل الصدقة بخلاف
النفس فانها يحتاج الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس محتاج في النفس لعدم الكفو

بعد ذلك

بعد ذلك ولا يحتاج فى المال للكثرة فتساويا **قوله** فان كانت قاصرة لا يقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما
اذا قلنا الحديد بالحديد موزون متقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب بالفضة فيعارض بان العلة فى الاصل هى الثمنية دون
الوزن ويقبل عند الشافعى رح لان مقصد المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا
بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذى ادعى المعترض علية لو كانت متعدية لم
يكن على المعترض اثباته فى الا محل آخر وبهذا يندفع ما ذكر فى ابطال المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز
ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل ح يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف فى غرض المعترض اعنى القدح فى علية
وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن قطعا بل ظنا ودح يجوز ان يكون بيان
علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا **قوله** وان تعدى اى الشئ الاخر الذى ادعى المعترض عليته
الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هى الطعم فتتعدى الى الفواكه
وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان
العلة انما هى احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع فى الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفى علية
الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدى العلة كما اذا ادعى
ان علة الربوا الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة له بتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يقول ان الطعم ايضا علة
لانه ينكر جريان الربوا فى التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض
ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية
احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل
مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير فى فساد علية الآخر نظرا الى ذاتيهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق
على فساد احدهما لا بعينه بمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما فى فساد
الآخر انما فى فساد احدهما عند صحة الآخر لا يتم كل منهما يحتمل الصحة والفساد واذ الكلام فيما يثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعنى ابفساد
العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح **قوله فصل**
فى الاعتراضات التى تورد على القياسات التى لا يظهر تاثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما
وجودا وعدما وينبغى ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر فى المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد
الفصلين اختصاص كل من العلل بما ذكر فان الكلام صريح فى اشتراكهما فى الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة
فى الطردية بل هى فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل
الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل فى غير محل النزاع وهذا مما لا
اختصاص له بالطردية **قوله** وهو اى القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع فى الحكم المقصود وهذا
معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل

فان كانت قاصرة
لا تقبل عند من انكر التعليل بها لان
لا تقبل عند ... كالبيان ... الا ان ... وان تعدى
متعدية الى مجمع عليه ... الارز ... فلانا فلا لان
والاولى ... وصف ... العلة ... الى الاتعدية ... لان
الحكم يثبت بعلل شتى وان تعدى الى
الحكم ثبت بعلل ... الا ان
ويقبل عند اهل النظر لانه اذا ثبت احدهما انتفى الآخر
احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى
الا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير فى
الآخر فصل فى دفع العلل الطردية
ان العلة المؤثرة ... عند ... اثبت عليتها
بالدوران وجودا
بالعلة الطردية وهو اربعة الاول القول
بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل
الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة
اى يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر
رفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من ... مع بقاء
الخلاف ... كقولهم ... ركن فى الوضوء
فيسن تثليثه كالغسل ... فنقول ... عندنا
... لكن الفرض البعض ... ثلثا
... والرابع ... وقل

بتعليله فيتوهم انه محل النزاع او ملازم معه لانه لا يكون محل النزاع ذلك لازم ما ليصرح عبارة المعلل لما اذا قال القتل
بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في
ايجاب القصاص واما بمحل المعترض عبارة على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد
بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله
ثلاثة امثال الفرض والتعيين عم من ان يكون بقصد الصائم او بجهته بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن
القول بالموجب بل تعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في المرتد
اخذ مال الغير لا اعتقادا باتر وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد يمنع الايجاب في هذا
الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرتها فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقي النزاع في
المطوي للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قياسا
كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا يدخل تحت المغيا
فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقي داخلا في الغسل
فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا ان يكون المعلل
طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول
بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام
ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل
فظهر بما ذكرنا ان المصنف لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة ونحوها ليكون تنبيها على الاقسام
الثلثة لكان انسب **قوله** فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة
الامثال بان قدر محل الفرض بالربع والثلث ان قدر بما قل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل
من ضرورة التكرار والنص لو ارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو ما عمل بالاطالة كما في القراءة
والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يتعذر في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الراس
من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب
قوله على ان التكرار ربما يغير المسح الى الغسل زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس بما يعترض به
آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام **قوله** الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع

او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل
التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل
فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس لان من
شرط القياس ان كان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة
مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في
الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نم انها
عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم
عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال
ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة
بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة
او في بالذات بحسب الاجزاء فلا نم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا القفيز بالقفيز مع كون احد حباته
احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت
الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد التقادير **قوله** وان عينتها
اي ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل
احدهما على الاخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط
القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل نوع اخر من الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وغير ممكن في الفرع **قوله**
الثالث فساد الوضع وهو ان يرتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو مبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة
او الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عنها بان يغير الكلام
نوع تغيير يعني ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انها طهارة
حكمية فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة
والا فدفع المناقضة بعد ايرادها ممكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق **قوله** ولا لقاء النكاح عطف على

قوله لا كجاب المرتدة وعدول عن المثال الى النقض من حيث لم يقل بارتداد احدهما لظهور ان الشافعي هو لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه ومن صرح في الشرح بان الشافعي لو جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل ح فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة انما تكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان مستندا الا انه يرد عليه بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا تعلق به بتمام الكلام اذ ليس فيها بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا مسألة الجزئية للنفل فان الشافعي ذهب الى انه يقع من الفرض كالاداء بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على الشيء نقيض ما تقتضيه بل مبنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهو ما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد ثم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما ذكر وصف مشعر بالتغليظ في ردم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول **قوله** المطعوم شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان الخطر بمعنى عزة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء اسهل لكون الحاجة اليهما اكثر فمعنى ترتيب اشتراط التقابض في تمليك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما تقتضيه من التوسعة والتيسير **قوله** الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي هو في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان للصلوة فكيف تفترقان ولما كان واضحا بينا ان مراده انكار الافتراق ووجوب استوائهما في اشتراط النية صرح المصنف هو ونقض بتطهير البدن والثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في التفصي عن المناقضة بان يقال المراد بهما التطهير الحكمي اي التعبدي الغير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة تزال ولهذا لا تنجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم النية وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي بما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بالطبع كما انه مزيل وقد خلق آلة للطهارة في اصله فيحصل بها ازالة النجاسة الحقيقية

كانت

كانت او حكمية لو كان لم يبر خلاف التراب فانه فى نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء التطهير الحكمى يعنى انه
ازالة النجاسة الحكمية حكم بها الشارع فى حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية فى زوالها
وازالتها بالماء الذى خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم فى اشتراط النية طريقة اخرى وهى ان الوضوء قربة اى عبادة لما فيه
من تعظيم الرب باشتغال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهى مفتقرة
الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتميز العبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل
وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح الصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع فى انه محتاج
الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا يتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة
عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدى الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختيارى مسبوق بالقصد فلا يحصل الا غسال
من غير قصد منه والضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتاهب معناه تاهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة
فتوضؤا لذلك قلت لا كلام فى ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا يتوقف عليه لان الوضوء غير
مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهو يحصل بالماء ونحوه وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذى ورد
به الشرع وهو كونه للصلوة كذا فى مبسوط شيخ الاسلام وقال فى الاسرار ان كثيرا من مشائخنا يظنون ان المامور به الوضوء يتادى
بغير النية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت بحصول المقصود
بدون العبادة كالسعى الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول فى المسجد فان قيل فينبغى ان يشترط النية فى مسح الراس
لان التطهير به والاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير الثانى ان
المسح خلف عن الغسل ودفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة فى
ازالة الحدث واتاوة التطهير لما فى المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفى النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة
حقيقية عينية وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء
الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب هذا
غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعنى الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بالغسل لبعض الاعضاء الذى هو اقل
البدن خصوصا الذى هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة فى ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية
كالتيمم اجيب بانا لا نم ان الاقتصار على اعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقى الاعضاء فى الحدث الذى يعتاد
تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التى هى بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع
الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجاسة ومئنة لسهولة الغسل امر معقول الشان مقبول ولا ذا ان فيستغنى عن النية واحترز
بالمعتاد عما لا يوجب الغسل كالمنى والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج فى غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض **قوله** واعلم
حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامى فخر الاسلام وصاحب الهداية رحمه الله فى هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين
ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الحدث

[illegible]

على الاولى تطهير الحدث كما قد ... سائر المائعات فيمس فى تطهير الخبث وقوله انما قيس فى الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقيس فى الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين قولى فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول انه لا يستقل العقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا ... غسل ان ... هذا وصف

غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول فاما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام رحمه الله فلانه يوجب ان
لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب
الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع
بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل الى المحل الذي لا يعقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع
اذ لا يعقل ان تنجس البدن بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج
النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس تعبدا محضا لا يقف العقل على سره ولا منافاة بين عدم استقلال العقل
بدرك شيء وبين ادراكه اياه بعد ثبوت الشرع لعدم وروده واما الجواب عن الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك
العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح
قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها قالعة ومزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في
الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا ما عتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل
عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال حسا وانما
ازالتها حقيقة وعقلا فلا تتعدى الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة
ولا يخفى ان هذا ينافي ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا في تطهير النجاسة الحكمية ولا في ازالتها معقول
في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء
لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المائعات الاخر كما في
الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يعين حتى ينظر ايوجد في سائر المائعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا
نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء
تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل
الغسل من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال
على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ واما تغير بالنص اي الحكم الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والقصد
واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وحكمته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل
بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار
على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهو لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره
فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى المعقول ههنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما فيها من المنافاة
لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات
كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وانما لم يجب غسل الكل في المني دفعا للحرج واما على
حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المصنف

بنور

لیوالتصف البدن بالنجاسة بحکم الشرع واما ثالثا فلان ههنا حکمین احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبیلین والثانی زوال
الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحین ذهب صاحب الهدایة الی ان الاول معقول دون الثانی حتی جاز الحاق غیر السبیلین بالسبیلین
ولم یجز الحاق سائر المائعات بالماء لم یرد علیه شیء من الاشکالین وانما کان یرد علیه الاشکال نزوال الحدث الثابت بخروج
النجس من غیر السبیلین بغسل الاعضاء الاربعة لطریق التعدیة من السبیلین فاجاب بان هذا الحکم وان کان غیر معقول الا ان التعدیة
انما ثبت فی ضمن تعدیة حکم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز کاستواء الجید مع الردی فی باب الربوا یتعدی فی
ضمن الحکم المعقول الذی هو حرمة البیع عند التفاضل واباحتها عند التساوی وتحقیق ذلک ان من شرط القیاس تماثل الحکمین وقد ثبت بخروج
النجس من السبیلین حدث یرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فیجب ان یثبت بالخارج من غیر السبیلین حکم کذلک تحقیقا للمماثلة ویرد کلا
الاشکالین علی المص رح حیث ذهب الی ان تغیر محل الغسل من الطهارة الی النجاسة غیر معقول وان تطهیرها بغسل الاعضاء الاربعة
معقول لا یقال المراد بعدم المعقولیة ان العقل لا یستقل بدرکه وهذا لا ینافی جواز القیاس لانا نقول ح لا ینطبق الجواب علی دلیل
الخصم لان المعتبر فی الاحتیاج الی النیة او الاستغناء عنها هو کون الحکم الثابت بالنص تعبدیا او معقولا بمعنی ان لا یدرک العقل
معناه ای علته او یدرک لا بمعنی ان لا یستقل العقل بادراک الحکم او یستقل وایضا یلزم ان یکون المراد بقوله لکن تطهیرها بالماء
معقول ان الحکم بتطهیر الشیء بالماء مما یستقل العقل بادراکه ولا خفاء فی فساد ذلک **قوله** وفی هذا الفصل ای فصل دفع العلل الطردیة
فروع اخر مذکورة فی اصول فخر الاسلام رح لم یذکرها المص رح مخافة التطویل ای الزیادة علی المقصود لا لفائدة فان مقصود الاصول
لیس معرفة فروع الاحکام ویکفی فی توضیح المطالب ایراد مثال او مثالین **قوله** فصل فی انتقال القائس فی قیاسه من کلام
الی آخر والکلام المنتقل الیه ان کان غیر علة او حکم فهو حشو فی القیاس خارج عن البحث والا فاما ان یکون فی العلة فقط او فی
الحکم فقط او العلة والحکم جمیعا والانتقال فی العلة فقط اما ان یکون لاثبات علة القیاس او لاثبات حکم اذ لو کان لاثبات
حکم آخر لکان انتقالا فی العلة والحکم جمیعا والانتقال فی الحکم فقط ان کان الی حکم لا یحتاج الیه حکم القیاس فهو حشو فی القیاس
خارج عن المقصود وان کان الی حکم یحتاج الیه حکم القیاس فلا بد من ان یکون اثباته بعلة القیاس والا لکان انتقالا فی العلة
والحکم جمیعا والانتقال فی العلة والحکم یجب ان یکون فی حکم یحتاج الیه حکم القیاس والا لکان حشوا فی القیاس فصارت
اقسام الانتقالات المعتبرة فی المناظرة اربعة الاول الانتقال الی علة لاثبات علة القیاس الثانی الانتقال الی علة لاثبات حکم
القیاس الثالث الانتقال الی علة اخری لاثبات حکم آخر یحتاج الیه حکم القیاس الرابع الانتقال الی حکم یحتاج الیه حکم
القیاس بان یثبت بعلة القیاس **قوله** بعد انقطاع ای عرف انقطاع اشارة الی ان ذلک من مصطلحات اهل المناظرة و
دابهم فی البحث کیلا یطول الکلام بالانتقال من دلیل الی دلیل والا فالانتقال من علة الی علة لاثبات حکم شرعی بمنزلة
الانتقال من بینة الی بینة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صیانة للحقوق وقد یقال ان الغرض من المناظرة
اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال العلل من دلیل الی دلیل ولم یظهر الصواب وللقائل ان یقول لما کان
الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق بای دلیل کان ولیس فی وسع المعلل الانتقال من دلیل الی
آخر لا الی نهایة نعم لو انتقل فی الاستدلال الی ما لا یناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو یکون انقطاعا

قوله والانسب ان الخليل يجوب عن تمسك الطريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان ابطال دليل المعلل بنقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلوات الله عليه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك قتله ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل صلوات الله عليه انتقل الى دليل اوضح وحجة اظهر ليكون نورا على نور واعتناء بعنه باحياء ومع ذلك لم يحل انتقاله فلو اعتق تركيبا للاول وتوضيح وتبكيت وتفهيم كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه بغيبتها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي بالشمس من جانب المغرب **قوله** فصل في مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي سواء كل شيء اي في كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده او تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم تحمل الوجود والا فكونه حجة للاثبات للدفع والا لزم تحول العدم يجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في حال ولم يظهر ما ينافيه فانه يلزم ظن بقائه وهو امر ضروري ولهذا ترسل العقلاء الرسائل اليهم وبلادهم كما كانوا احياء فهو بهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والاخر ان استبعد دعوى الشك في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وبقاء شرعه بعده وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها للقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتوارد جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه السلام واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب هذا ما قال

ان

ان الاستصحاب حجة للبقاء لكان علي الكان لا لاثبات مالم يكن ولا لالزام الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات
بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشئ غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد
الحدوث وربما يكون الشئ موجبا لحدوث شئ دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع
وان اريد بطريق الظن فهو دعوى الضرورة والظهور في النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعى
ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن
البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك
وكيف يحكم بالشئ بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع هل هو دليل على البقاء ام لا
قوله والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي هو لان كون الاصل براءة الذمة حجة على
المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة
ذمة المدعى عليه **قوله** ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد
وكما يقال للاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت
بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان تحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت
بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب فلا يصح
ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي
احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها بمنزلة
التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى
النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم الى وجود اللازم او من انتفاء
اللازم على انتفاء الملزوم او ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد
لاحد القياسين لا حجة براسها **قوله** باب المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام
بها الا بالترجيح بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصد وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي
احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو
تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته
عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول
ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد
المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحرمة امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل
اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح
وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين

بامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله وان تساويا زيادة
اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو التقسيم اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم
ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا
اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر
ومعنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوى احدهما بما هو غير تابع لا يكون
رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا
لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة
التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة
درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وبهذا
من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن لمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون
تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة
لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه البعض لانه اوفى بتحقيق معنى التبعية **قوله**
والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة او لا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة
احدهما بما هو بمنزلة التابع او لا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا
ترجيح لابتنائه على التعارض المبني عن التماثل وحكم الصورتين الاخريين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة
الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية اولا
كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح والقوة بكثرة الادلة
لا يترك دليل واحد بدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او خبرين او سنتين
قوليين او فعليين او مختلفين او آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا كخبر الواحد
المتاخر عن الكتاب او السنة المشهورة فليس من قبيل تعارض المتساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخلص من
الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين وحينئذ ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول
الصحابي يصار اليه والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ
لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع
اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بشرط التحري كما في
القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم
من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى قول الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس و
قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا

والعمل بالاقوى وترك الاضعف بصيغة التفضيل اي فيما اذا كان احدهما اقوى ومن قوة تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع * وان تساويا فادت ... [illegible]

تعارضنا فصرنا الى قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين
ما روى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله تعالى
عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا بحث وهو انهم
صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا تترك
الآية الواحدة ولا الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة
على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى
الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين
ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارضة وكذا في السنة
وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الاولى يجوز ان يصير مثل التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال القياس يتبع
متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر والى هذا يشير كلام شمس الائمة السرخسي **قوله** لانه
انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما
والتكلم بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة
القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن وزيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة
انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على
الآخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران عن الشارع الا كذلك **قوله** كما في سور الحمار
قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهما وتعارض الاخبار كما روي
عن جابر رض ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس رضي الله تعالى عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اثر
الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او اثر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار
في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي
ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سوره وقد يقال
انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقدير
هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي وانما لم
يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون احد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول
واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي اخذ بالاقل والزم
الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه هدر احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة
والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك

في الطهورية حيث قال لا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث نظرا الى تيسير معنى الشك اي الحكم غير
معلوم وانما مظنون بل بمعناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء وسؤر الحمار حيث لا اعتبار سواء تم ضم التيمم اليه وهذا الحكم معلوم
وكذا الحكم بالطهارة وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما ذكره
عدل بالطهارة واخرى بالنجاسة فانه طاهر بلا اشكال في رواية محمد رحمه الله الا ان الضرورة الا انه لم تنجس الماء لما فيه من الضرورة ولكن
الحمار تربط في الدور والافنية فتشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل في المضايق فيكون الضرورة فيها اشد
والحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بالطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره
مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه لا يلزم التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا **قوله** وهو اما بين آيتين
او قراءتين يعني في آية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فان الاولى
تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول
توفيقا بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي سوافي المور
والقطر بالجر فان القطر معطوف على سوافي والجر للجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام
بن قيس فخاطب بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب وجوز بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما
قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من عطفا حذف على
الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الارجل هو الغسل
بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا
وفائدته التحذير من الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف لصب الماء عليها فعطف على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه
على وجوب الاقتصار كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدار الذي دل
عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من النبي عليه السلام واصحابه
رضي الله تعالى عنهم كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة
وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا ففي ايثار الغسل جمع بين الادلة
وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين **قوله** والتخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد
الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب التخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان
بان يدفع الاتحاد واما الاول اي التخلص من قبل الحكم فنقول من وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا

باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقصة المدعي بين مذهبين مجتهد وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين
لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة
عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس
والمخلص ان يقال المؤاخذة التي توجبها الاية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي ينفيها الثانية هي المؤاخذة
في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين
الاية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رح يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه
فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب
مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر وبه يندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد
ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من عقد احد الكلمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد
فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان
عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء
الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية
ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة
ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المص رح في دفع التعارض ان
المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو
فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ
ابو منصور رح حيث جعل نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة في الآية
الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس
بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المص رح حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة انما هي الآخرة
فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذة
التي هي العقاب جزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة
فوجه دفعه ستره اطعام عشرة مساكين الخ واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان
يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما ولهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او في ما عقدتم ولا وجه
لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان
اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق
فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم

كما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية لان الآخرة دار الجزاء والمؤاخذة

ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف

يهما او باحد هما في الملكوبة والمعقودة عند الحنث **قوله** فبالتخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء
يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد
من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر
فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الاية الحل بايجابها اياه تجوزا فان قيل لو كان
المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فاتوهن فالاتفاق القراء على تطهرن اي
اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز
باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان ممتدة الى الغسل قلنا من قوله
فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن من الاية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل ويجب ان تحمل قد
تجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فتحمل عليه في قراءة التخفيف او في الانقطاع على العشرة
لا يجوز تاخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات
ان الاية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون
بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن
الظاهر وما ذكره الشافعي هو ليس ابعد من ذلك **قوله** لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان
قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلت نعم لكن ذلك لو ثبت تقدم نزول
الاية على النصين المذكورين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة
الاصلية ان قدر وروده اي ان قدر ورود على تقدير ان قدر وروده في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم
على زمان ورود النص المحرم والمبيح ودليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما
على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان
تقرير الدليل لو جيء به على تسليم المنطوق على ما ذكره المصنف وليس بتام لان عدم العقاب على الاشياء انما يصير حكما
شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغيره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح
الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا
عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء بخصوصه
مبنيا تكرر النسخ فهذا المعنى اي تكرر التغير سواء كان تغير حكم شرعي او لا فان تكرر التغير زيادة على النسخ

الغير فلا يثبت بالشك **قوله** واعلم ان الشئ الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان
قلت بالا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح المقابل للمحرم فان الاباحة قد تطلق على
عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب والندب والكراهة وكانه قال الشئ الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل
عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان
كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة
عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري
والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي
فيها العقل فهي عندهم منقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما
فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا
فمباح وهذه المسئلة تورد في اصول الشافعية والاشارة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل
قبل البعثة لا يوصف عندهم بشئ من الاحكام اذا تقرر هذا فنقول على المبيح ان اردت بالاباحة انه لا حرج في الفعل والترك فمسلم ولا
نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن
ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته تحصيلا للمقصود من خلقهما والا لكان
عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقص فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقها ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب
عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ونقول على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم او النقد يران
لا محرم ولا مبيح بل هو غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع
فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب
على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال
على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لا ينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل
تحريمها فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها
تبتني على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان
الخلاف فيما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع
خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصيته صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة
بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي التصور
الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم ما في الجملة اي لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المص مع انه اما
الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فغلط من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه يسمى توقفا باعتبار
العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمنع جائز

[illegible] بعض الفقهاء [illegible] الاباحة [illegible] على الانتفاع [illegible] عليه العقاب [illegible] حظر او اباحة [illegible] عند الاشعري [illegible] المباح [illegible]
بالحرج في فعله وتركه [illegible] ليس بشئ لان الخلاف في شئ لم يعلم ان الشارع [illegible]
بعدم الحرج [illegible] بعدم العلم بان هناك حكما ام لا [illegible]
اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا فباطل لانا نعلم ان عند
الله تعالى حكما اما بالمنع او بعدمه واما انا لا نعلم ان الحكم
حظر او اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله
تعالى حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على هذا [illegible]
انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى
الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى
للاباحة الا انه لا عقاب على الفعل والترك وهذا حاصل
فيمن يقول لا نعلم ان الحكم [illegible] ايضا

عنه وهلا يوجب تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول
بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع لسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشاعرة
بل هو بناء على مذهب في الحسن والقبح ولا يصلح الزاما لهم فالاشبه ان الفعل اما في حكم الشرع محرم او غير محرم فمباح وايجاب الامام بالاباحة
ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله او تركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع
نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل او الترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واغراض المعصوم عليه هذا وتحقيق
ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فلا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع
في الفعل والترك بل معناه جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف
ومنشاء هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي
لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا قبل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في
حكم الشارع مأذون فيه ام عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا
اي مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله او تركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى
ان يدرك ذلك لا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم
الحرج فيه فيكون حشوا كما ذكره المعترض بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل
والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا الكلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى
ام لا فيبطل بانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع
والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم
العلم بان حكمه الاباحة او الحظر فحق اذ التعبد يراه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة انتفاء الاثم
اذ لا عقاب على الفعل ولا على الترك ولا خلاف فيهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم
القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان نظرا الى قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب
قول بالاباحة لانه معناها على ما فسره فلا توقف **قوله** ولقوله عليه السلام دليل آخر على حل الحرم ناسخ للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل
البعثة كان الاصل الاباحة **قوله** فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي اولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات
والعلم المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس
خير من التاكيد وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر فقد دل بعض المسائل على تقديم
المثبت وبعضها على تقديم النافي فلهذا احتاج المصنف الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان
مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت متقدم والا فان تحقق انه بالدليل فتساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل
الذي ذكره في باب الرواية يتفرع الشهادة على النفي بان يتساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت
ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين **قوله** واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الفريقين

[illegible]

والا فقد روى ان النبى عليه السلام بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا فى معرفة الصحابة للمستغفرى **قوله** واما فى القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للرأى فى بيان انتهاء مدة الحكم **قوله** بعد شهادة قلبه اى قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة فى اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه **قوله** فيكل واحد يعنى لما كان المجتهد فى كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا فى حق العمل وان لم يكن دليلا فى حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق واحد منهما فى العمل والعلم جميعا لجواز النسخ **قوله** فصل فيما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح فى النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن او السند او الحكم او الامر الخارج والمراد بالمتن ما تضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهى والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر وشهرة واحاد مقبول او مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثانى يقع فى الراوى كالترجيح بفقه الراوى وفى الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفى المروى كترجيح المسموع من النبى صلى الله عليه وسلم على المحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى المروى عنه كترجيح ما لم يثبت انكار روايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة فى موضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المصنف ههنا الى بعض ما يقع به الترجيح بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم فى الايماء ترجيح ما الظن فيها اغلب وقسمه الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما

ترجيح القياس لقوة امور الاول قوة الاثر اى قوة التاثير

من الاختلاف ولان القياس اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان
اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم ومنه
الترتيب ما تركب من راجحين يقدم على ما تركب من مرجوحين او مساو ومرجوح كتقدم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع
على المركب من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس البعيد في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في
جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذه التي تولد من اقسام التركيبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا
انه قد جرت عادة القوم بذكر اعداد اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس **قوله** كما
في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة الاثر يقدم على القياس من كان ظاهر التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح
والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها انما تصير حجة بالعدالة
لتعلقها باختلاف فيها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا تتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما
لا تختلف بالشدة والضعف لان الانزجار عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا **قوله** وكما في مسألة طول الحرة اي الغناء والقدرة على
تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الجر ثم ضمن معنى المصدر الى المفعول تاما او الذي هو طول الحرة لا يجوز
له تزوج الامة عند الشافعي قياسا على الذي تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم
يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز بخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة
فانه ليس بارقاق لمائه بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه
ليس بارقاق ابتداء بل ابقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة
نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال
فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره
في المنع والتضييق فاتساع المحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع
وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل البشر فوق الاربعة وربما يجاب بان هذا
التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون
المسلم **قوله** تضييع الماء اشارة الى وجه ضعف قياس الشافعي وهو ان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون تضييع الماء
بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ في الارقاق انما يزول صفة الحرية مع اصله وهو يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا
جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الهلاك
قلنا في التزوج الحرة امتناع عن ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر
تزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحر بتخليق تخليق رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرق وهو معنى العقوبة والاهلاك
انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوه منها انه لو تسرى ادام ولده مع جواز نكاح الامة
ورد فيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف اذا كان له سرية ام ولد

قوله وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لايجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان
تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما في
نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر تقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر
من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح المسلمة التي هي اطهر من الكافرة
وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما الاول
فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في
المرأة فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم يحل الا بالنكاح
وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها
كما يتنصف برقه وحل الوطي بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطي
ولا تستحق عليه شيئا **قوله** واما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة
التنصيف بان يقع لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك
بالمقارنة او التاخر فحلت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان
متعددتان حقيقة لا يصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر
تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا مكملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا
لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد اليقين بنصف التطليقات الثلث وذلك في الثنتين دون
الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنين لا في جعل طلاق الامة
ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق
في فصل العوارض **قوله** وكما في مسح الرأس يعني على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح في التخفيف
اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل ومسح الكل ليس الا للتخفيف واما
التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة **قوله** والايمان
هو في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان بالله تعالى بان يعين انه

يروى الفرض مع انه اقوى الفرضين بل مثل الاول وهو نفى يتيم من الفرض للايسيا
غير مشروع الى فرض نفل وتصحيحه انتهى ومتع على الايمان بالبيع جمع بين **قوله** ونحو
التصدق بالنصاب على الفقير دون نية الزكوة واطلاق النية في الحج **قوله** تحقيقا او
تقريبا وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت بينهما حاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة
الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر قواما من درهم واحد فاستويا فيه و
معنى التفاوت فيما دون القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون ونحوها
معنى المثل تقريبا **قوله** ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي اوجب
الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشارع
قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف
المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فترجح على تاثير وصف الركنية
في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد و
لزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة ظن
فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب من الثاني اى قوة ثبات
الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق ان
الثلثة راجعة الى قوة التاثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر
الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال
شمس الائمة ان نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا وتبين بامكان
تقرير النوعين الاخرين فيه وقال العلامة اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع الجنس او الوصف
او نوعه في نوع الحكم فهو يستلزم شهادة الاصل وقوة الثبات بل يستلزم كثرتهما

او صل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم فاحدهما لا يستلزم الآخر فبينهما عموم
من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني **قوله** الرابع العكس معنى الطرد في العلة انه كلما وجدت
العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح
متعارف والمصنف بين المناسبة فيه بانه لازم العكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان
ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد
الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف
وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا **قوله** مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه الوصف التعيين للمبيع
والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم
وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود و
كان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل
قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه
فكان ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند التجار فادير
الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان
قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما
ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض
بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا
كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا الثمن يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد
او شرط لبقائه على الصحة والى كل اشار محمد رحمه وتوجه على الاول سوال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا للعقد
كالشهود في النكاح لا متاخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يكن ههنا
المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل
القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط **قوله** مسئلة التعارض كما يقع بين الاقيسة

يحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين مرجح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنسبة الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كما في الكثرة والعبادة للاسكات فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بحسب المحل التابع ولهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارض والا فكان العبادة حال للاسكات فكذلك الكثرة **قوله** وذكروا اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسألة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعة في المغصوب خياطة او صباغة او طبخا بحيث تزداد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه وصفا ذاتيا لفعل الغاصب لم يلحق بعد وشيئا يتعين لا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده وصفا تابعا الى الوجه من وجه وهو الوجه الذي به صار الكاعبي ان لفعل الغاصب خلاف وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب مثل هذا كثير في باب الميراث **قوله** فصل كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للقسم كذلك ختم مباحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور ههنا ثلثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لا فادتها زيادة الظن لكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته الثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصورته بان يتكثر الاوصاف او يتكثر محال الوصف او يقل اجزاؤه والعبرة الوصف مستنبط من النص فيكون نص عامة وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي هو يقدم الخاص على العام ولقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير والملائمة وح لم لا يجوز ترجيح احدهما بالمفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لا تركيب

قوله اذا ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير
اذ تقوي الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل
يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي
وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نم انه لا يحصل للدليل بانضمام اليه وصف يقوي
به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن **قوله** خلافا لابن مسعود في الاخير وهو ما اذا ترك
ابني عم احدهما اخ لام بان يتزوج عمه امه فولدت ابنا فعند ابن مسعود رضي الله عنه المال كله للاخ
لام لانهما استويا في قرابة الاب فترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بزيادة
من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد
بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة
فلا يصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فتصح من اثني عشر سبعة
لابن عم هو اخ لام وخمسة للآخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث
وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تبعا لها فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد تاكد
بانضمام الاخوة مع الام سببا للاستحقاق بالفرضية **قوله** ما لم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لانها اذا كانت حجة
فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب امرهما بل لكون المشهور احد قسمي
المتواتر على راي تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان تادت الى
حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة
غاية ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة
جزئياته كما في المصارعة اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الخبرين
فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح **قوله** ولا القياس بقياس آخر يعني قياسا يوافقه في الحكم
دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا تحقق
تعدد القياس حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي يصير حجة هي العلة لا الاصل

فهو ادنى من جميع ما ثبت من ما يصلح دليلا مستقلا بمعنى ان ما يصلح مرجحا لا يتقوى به ما يصلح لطاقة ما يصلح الذي يتقوى به ما يصلح مستقلا بنفسه
الى ان الافراد لا يحصل به الشيء القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية لما كان الاحكام الشرعية التي وضع بها نشأ على مدد ترجيح بكثرة العلة بمعنى
ان يسقط الاخرى بالكلية وذلك كما في مسئلة الجراحات من له جراحات فاجتمعن على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما
نصفان فانه قيل يصلح ان يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد
الجناة فقال انسان قد يموت من جراحة واحدة والموت من جراحات كثيرة فلم يعتبر بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة
وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب
الآخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء
سهمهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون
نصف المبيع بينهما انصافا فان ترتب الحكم على العلة التي هي في كل جانب وعند الشافعي يأخذ اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب
الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي من منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب
ان الدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام
ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على
الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء
من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد **قوله باب الاجتهاد** لما كان بحث الاصول عن الادلة من
حيث يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي
الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام
الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي
قطعي او في الظن بحكم شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي العلم بامور ثلثة الاول الكتاب اي القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة
اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم
الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد
منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة من بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام
والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ وذلك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء
في ان هذا انما هو لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع
اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها
وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او آحاد ويدخل في ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن
احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث
كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة

وباقسامه

وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس وشرائطها واقسامها واحكامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من
الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال
بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل
بممارسة الفروع فهي طريق الوصول اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ولا يمكن الا ان سلوك طريق
الصحابة ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق
بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا
لنص او اجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة
الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم يتعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح **قوله** وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد
غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا
مبني على ان المصيب في اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة
من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهدين فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا
وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يدل عليه دليل او يدل
وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فتحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في مسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم
ما ادى اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق وقد
ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه
بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث
ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطي هل يستحق العقاب وفي
ان حكم القاضي بالخطاء هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف
باصابته لغموضه وخفائه فلذا كان المخطي معذورا بل مأجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطي مخطي ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا
هو المختار عند المصنف **قوله** لهم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم
تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك
ولو كان الحق واحدا لكان المجتهد مأمورا باصابته بعينه وظاهر ان هذا ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق
بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده والثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا
ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى
جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرض من خطأ جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم
اتصاف محل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه مثلا قلنا ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم مم وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز
ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان بعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز

[illegible]

الصلوة واختلاف ... بالنسبة الى ... ومن جازمين كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا في انفعال بعضهم بمبادي الحقوق الا ان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم احدهما احق لا الاخر ... لا يثبت بمجرد الاختيار ومستقط الاجتهاد وعند الظاهر ان قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات حق على ... فيكون الحق واحدا وكلف فيكون الحق متعددا

ان يكون الشي واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده وغيره واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بغير تخيير
فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب
شيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في
المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الحقية وفيه نظر
لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية
في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب في بذل الجهد وطلب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما
اولا فلان التعدد بانه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت
في الحقية الا ان المعتبر النسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد
ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم
تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل يجب الاتحاد على الحكم وجه فيكون الحق الى المجيب ايضا
والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل انه لو
تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب او الاجتهاد ولتساوى ما بالغ
نهاية الطلب ما نال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت
مراتب الفقهاء وتساوي الباذل كل جهده في الطلب بالمقل عنده بادنى تامل وعلى هذا لا يرد الاعتراض **قوله** ولنا احتج
اصحابنا على ان الحق واحد والمجتهد مخطئ ومصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى
ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث والحرث لصاحب
الغنم وسليمان عليه السلام حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث لينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل
الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو
كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم
عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز
وجواز خطائهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمناها سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق او اولى
ويكون اعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم يشير بذلك قوله تعالى
وكلا آتينا حكما وعلما فانه يشعر بمدح صاحبها في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه السلام
غير هذا ارفق بالفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد
بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم تصلح للاستدلال على الاصل
واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على
ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون

ثابتا بالقياس ونحوه من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق وتعدده
جار في الجميع فان الاجماع على اتحاد الحق بالاتفاق لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا او
صحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشئ بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا
فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع
بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس
كافة وداع لهم الى الحق بعمومات النصوص او بمنا... من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء
ولا يخفى ان ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص ان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص والاجماع
والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين
مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر رايه على شئ
منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ
بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا **قوله** والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس
في الوسع وتقريره انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد و
الاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطاء والتكليف بما فيه
الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو
حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء
عند الله كما اذا قام النص على خلاف راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور
بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده
ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما
ويحرم **قوله** دل على مذهبنا ان المجتهد يخطي ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام
عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة **قوله** وهو وجه الله اي المقصد هي الجهة التي رضيها الله تعالى و
امر بها وعند حصول المقصد لا باس بفوات الوسيلة **قوله** وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل
مخطي انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تتناقض المطالب
والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم
والعلم في مقام الثناء وعليه والامتنان مع كونه خطاء بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة
الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء وقد يقال انه لا دلالة في ايتاء
الحكم والعلم على ان اجتهاد داود في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما
لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا شبهة على احد ان النبي قد اوتي علما وحكما في الجملة

فاذا كان الحق عند الله تعالى واحدا والحق عنده مع احد الاربعة فان كل مجتهد مصيب ... وهذا ما قال ابو حنيفة ان كل مجتهد مصيب
مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد
اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا الشرائط والاركان فيكون اتيا بما كلف
من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات
حتى يكون مصيبا قطعا البتة * لقوله تعالى ففهمناها سليمان
الاية سمى عمل كليهما حكما وعلما لكن سليمان خص باصابة المطلوب

قوله مصيب او مخطئ في الاجتهاد لقوله عليه السلام من اجتهد فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد دل على ان المخطئ مثاب لا انه آثم
وان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان مصيبا ايضا كذلك قوله فيما لا اجر الا على الاستحقاق ومصيب
مصيب لان اجر المخطئ انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر **قوله** والا قوله تعالى القائلون بان المجتهد قد يخطئ ابتداء وانتهاء
تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء في قوله عليه السلام وان اخطأ فله حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء
ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الآية اي لولا حكم كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر وان يحل لهم
الغنائم فانه لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطاء الذي هو اخذ الفدية فلو كان
صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول جدا اذ الاستدلال بالاطلاق
على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول فتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن او القتل
وقد رخص النبي عليه السلام في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب
العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا تحقق لوجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد هذا تقرير
كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب
باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع
العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب **قوله** والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب لا ينسب الى الضلال بل يكون
معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا
فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائل الاجتهاد
كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول والعقائد يعاقب
بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية
الصانع وعدمها فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اراد به من لم يحكم بكفره كالمخالف
في مسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين
قوله القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم في مباحث
الحاكم فرتب الكلام ههنا على ثلاثة ابواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم عليه ومباحث المحكوم به وقدم الحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية
ثم المحكوم به لان الخطاب متعلق به اولا وبواسطته مضاف الى المكلف وعبارة عن فعل المكلف حكما عليه وحاول في الباب
الاول ان يرتب تقسيما حاصرا اي ضابطا لما يعرف به من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم والتقسيم الحاصر ما يكون دائرا بين النفي والاثبات
مفيدا للتكثير مفهوما واصلا الى الجملة من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا
بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له
اتى بالتكلف محصل اللباب اجمالا ليكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم متعلق بشيء بشيء او لا فان لم يكن فالحكم اما صفة
لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث عنه ههنا وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا وهي المقاصد المقصودة الاصلية

قوله
لا يؤخذ كل من الحكم
حجة على ان المصيب من دون ان
وجه والا قوله تعالى لولا كتاب
من الله سبق فان الحكم في الاسارى
كان قبل كان المن او القتل او الفداء
رخص النبي عليه السلام بالفداء
ايضا فلولا الكتاب السابق بالاباحة
للفداء لوجوب العذاب لمسكم العذاب
على ترك العزيمة * فنزل
العذاب كان واجبا على تقدير
عدم سبق الكتاب لكن سبق
الكتاب

الاول

الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم
وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى
فالاول ان كان مع منع الترك القطعي ففرض او الظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل
ومندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة
اما ان تكون اولى واحق بمعنى الرخصة او لا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق
شيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا
فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة **قوله** وهو اي الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف
ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي
لا يجوز هو الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل خطأ هو وهو معذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع
الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه وبه طرفي الحكم
على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع عليه الخطاب وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا
ظ فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلق كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غير
ذلك واما فيما هو اثر فعل المكلف كملك الرقبة والمتعة او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر
بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما
وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما تعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما فيه
التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت المراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على
انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واياما كان ليس
الملك ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا بالخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الشرع
الثابت بخطابه على ان قول المص الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق شيء بشيء او يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر او لك
حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى آخر فيما يتعلق بفعل المكلف
من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس ففي جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح
ظ على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك
والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع **قوله** والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه
المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب
على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاولى لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ
الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا والآخرة اذ من
البين ان نحو صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي

او دنيا والاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث يوجب تفريغ الذمة باعتبار
اما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا
يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر
في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يعتبر المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة
وكذا فيما الاولى اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية
فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة

ومنافيا وليس هذا مرادا اذ ليس معنى ذلك انه يثاب بل يعاقب او يثاب فان قيل اليس ان صحة الصلاة تفريغ الذمة قلنا يترتب باعتبار الفعل بها وهنا تفريغ الذمة والاعادة يسمى في حكم المستثنى لما يجيء من ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف **قوله** وفي المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا بمعنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه وبمعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فيرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصوده يعني ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم الايصال اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم ثم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا وصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه ومعنى قولهم عين ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية التصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الباطل على الفاسد وعند الشافعي رحمه الله الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا الاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابلا للفساد بل اعم منه لان الصلاة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والفاسد **قوله** فالفعل فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ليعلم منه تقسيم الحكم وكذا يعلم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك تعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والنائم ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق

قلت هي

قلت هي ما يلزم من صفاته او الافتراح والوحي لحصل المتكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي هو الذي يبتنى على اعذار العباد واليه تعينت بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى لتخصيص بالحكم الاصلي **قوله** فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا واعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان ماولا فلا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن ماولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى **قوله** والشافعي رضي الله تعالى عنه لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي في تغاير مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول ماولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معنيهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما وبان الفرض في اللغة هو التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك يسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب ايضا يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو **قوله** والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي رح وكثير من اصحاب ابي حنيفة رح على سنة النبي عليه السلام وعند جمع من المتاخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه سنة مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للعرف الشائع كالطاعة ينصرف الى طاعة الله تعالى وطاعة رسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رح من ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب بالسنة

الاعم من ان يكون هذا المعنى ثابتا بالقطعي او الظني ... سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عندنا ... وتطلق على طريقة الصحابة ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين

قوله والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يلام تاركه فيعلم النفل وتشبيهه بتعريفه فاذا ما عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات
في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه ويجيب عن الاول بان الاداء فرض مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها
كانت نفلا فاذا فعلت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسد يجب القضاء ويعاقب
على تركه كما ذكره ابو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي صلى الله عليه وسلم بخلاف النفل قوله ويلزم اي
النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما بقي
بعد تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء النفل ولهذا ابيح الافطار بعذر الضيافة واذا
كان مخيرا فيما بقي كان مخيرا فيما اتى تحقيقا لمعنى التخيير وهو يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون البطلان المحظور من القصد لكن يسقي زرع غيره
الى الغير بالنذر فانه لا يجعل حقا له وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا يلزم النفل بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب
على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان او هو لازم
مباح له وهو ترك الفعل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه مائع لغيره ولا شك ان بطلان ما اتى به
من النفل انما يحصل بالفعل المناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف ضمان زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعل الذي
هو سقي ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة
المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة تمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة
وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين
كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الاخر الا ترى مع تقدم ذات البعض
الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني
عبادة والجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على صحة الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى
وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل قبل الشروع في الجزء الثاني
لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن صفة الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والابطال ونحو ذلك
فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منزل منزلة كمال العبادة كانها
في هذا القدر بمنزلة تمام عبادة واحيى بالدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل سلمنا ان صيانة المؤدى تقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا
مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضنا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس اي صيانة المؤدى اولى من الابطال احتياطا
في باب العبادات وصونا لها عن البطلان والمؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو معدوم حقيقة
وحكما وهو غير المؤدى الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى
ثم الثاني اي النذر لما وجب صيانته عن البطلان بما هو اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء النفل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار
لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء العمل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى قوله والحرام قد ينسب الحل
والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على

حذف المضاف اى حرام اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصد الاظهر على تعيين المحذوف لان
الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصد الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب
بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع
عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشئ كما تقول للغلام لاتشرب
هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشئ عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون
محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار يتحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين
عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لايبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان تبعا
اقوى من نفيه اذا كان مقصودا ولما لاح على هذا الكلام اثار الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي
الى كون الفعل ممنوعا منه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة
الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته
عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها
ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه بخلاف الاول
فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان
المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة
على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام لنفسه ولايكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها
لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على
حذف المضاف واطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله
حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسال القرية يحمل تارة على حذف المضاف اى اهل القرية وتارة على ان القرية
مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متعاريان وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل المكلف لا صفتا محل الفعل لكن
متى ثبت الحل والحرمة لمعنى العين اضيفت اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبب الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت
الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك **قوله** وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لايعاقب
فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة
فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي
لم ينل شفاعتي وعند محمد رحمه الله المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبتت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت
ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك بالقطعي يسمى فرضا والا يسمى واجبا **قوله**
واما الثاني من قسمي ما يتغير فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه
حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة لانها غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد وصفت بالاباحة والندب والوجوب

وهي من اقسام الحكم الاصلي فيقدم كونها حكما اصليا وغير اصلي ولا مجال لتساويهما ولا اعتبار بان الرخصة ليست حكما اصليا متى من الاضافات حتى
ان تخصيص الوجوب بالحرمة ونحوها بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه لا تعذر والعلم عند الله وهو كان اصطلاح القوم
وانما وقع فيه الاختراع والتقسيم الحاصر لما كان الرخصة ما يتعلق به مقصود اخروي بمعنى ان يتميز ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتامل في
عبارات القوم في تفسيرهما من اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان يقال الحكم
اذا تغير من صعوبة الى سهولة وكان لتخلف عن مانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة وان تغير الحكم ابتداء او نسخا التحريم او تخصيصا من نص
محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام
المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي
الميزان ان الرخصة اسم لما تغير من الامر الاصلي الى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى
والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم **قوله** وهي اما فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة واما
بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب عليه فلا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما
ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا فلا يكون احدهما حكما اصليا والآخر مبنيا على اعذار العباد واما الثاني
والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في الرخصة وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد لان ذلك
للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة والكراهة عزيمة لانها انما يكون في مقابلة
الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي يتعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي يتعلق به الرخصة لا مساويا له فلا يكون
مباحا ولا مرجوحا فلا يكون حراما ومكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت
اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ العذر قد يصلح سببا للايجاب كالاكل بالرخصة خوف تلف النفس واما ثانيا فلانا لا نسلم ان
العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ومباح
عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب والندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار
وندب فطر المريض عند بعض الاعذار لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة
ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه مع
ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكفر واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب لانه تلزم الوجوب للترك لا ينفي كونه حرمة والا ارتفع الحرمة
من بين الاحكام والحق ان العزيمة تشمل الاحكام على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب المباح والحرام والمكروه
وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرناها من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها **قوله** اما الاول فما استبيح
مع قيام المحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم يشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال
المراد بالاستباحة هنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم
في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله وهي اما فرض
او واجب او سنة ونفل كذا اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام والمكروه ولا يكون من الكلام منافاة بينهم

مقوم

يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان حكم
الاصلي في الصلوة نفلا وسنة كونها مندوبة فاذا عرضت حالة لم تبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها
رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان مع
لا بد والاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة يوجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب
بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن تكب
كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى بقاء الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات
جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا
فتقوم الحرمة لبقائها وهو دوامها **قوله** لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن
قوله حسبة اي طلبا للثواب وهو اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى
لما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال فما تقول في فقال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد عليه السلام قال رسول الله عليه السلام فقال
ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اما الاول
فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له **قوله** وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم
اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه
حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم
وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة
الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد
الحق بذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان ماجورا
ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب فلو كان مريضا او مسافرا
فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات **قوله** والعزيمة اولى
عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي رحمه الله وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق
ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترض
عليه بانه لا نظير برواية تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية **قوله** بخلاف
الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم

والكره في الضمير يستديم العبادة ويقيم على الطاعة فيؤجر **قوله** من الامر بالقتل الذي يامر حسا حيا اي محسوسا من افراد الحس حسا مثل قتل
كما فيهم بصورته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل ما كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة كحرمة الحكم بالقصاص
عمدا كان القتل او خطاء وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السابقة فمن حيث انها كانت
واجبة على من قبلنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة
بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا
لغيرنا فلم يجب واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الآخر فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف
الاداء الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير **قوله** فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت
فمن القسم الثاني انه رخصة سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط لسقوط
السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فانه لم
يبق مشروعا اصلا فكان كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة **قوله** كقول الراوي نهى النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص
في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى لعينية المسلم فيه كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في
الجملة كانت اشبه بحقيقة الرخصة **قوله** فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا ليتحقق القدرة على التسليم ولان النبي عليه السلام نهى
عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي ولهذا بيان لكون السلم حكما غير اصلي ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين
في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين ولا لما رساويه من غيره **قوله** وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان
الجناية عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة مع بقاء الحرمة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على
ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان الشيء المحرم لم يتناولها حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل
قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا في معرض الامتنان بان الاستثناء من الاثبات نفي فيكون النفي والاصل عدم حرمتها حال
الاضطرار وذلك في قوله تعالى الا ما اضطررتم استثناء والاخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه الضمير المستتر في حرم اي قد
فصل لكم الاشياء التي حرمت اكلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما في ما اضطررتم اليه مصدرية ومعنى
اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه ما حرم ليكون الاستثناء
اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر
ليس مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من ارتكاب الغضب لا من التحريم غاية انه لنفي الغضب على
المكره لا عدم الحرمة فان قيل ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم يشعر بان الحرمة باقية والنفي
هو الاثم المؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به بقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية
قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس
اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها والحلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر
في الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث وقد فات بالامتناع فوات النفس

لم يستقم حياته لجنس لفوات الكل بل في فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن **قوله** روي عن عمر رضي الله عنه الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي قال سألت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله عليه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتأنيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدي باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه انما قصر الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر وتعجبه واشكال الامر عليه مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهم واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على استصحاب وجوب الاتمام على ما هو مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف لم يرض بما ذكره حتى جعل سؤال عمر رضي الله عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه ولم يسأله وهو مجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلاله بالآية ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر للشرط له فائدة اخرى مثل خروجه مخرج الغالب كما في هذه الآية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلولا للفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا فان في آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في الكاتب وفي آية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة مجمعون على ان الآية في قصر اجزاء الصلوة **قوله** والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتمل للتمليك وعن التصدق بالدين على غير من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين **قوله** ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا له وعليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للرفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض **قوله** على ما ذكرنا في باب القياس اشارة الى ان المراد بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التعسفات هو الاستقراء والمذكور

في وجه بيان الانحصار انما هو بحسب التقسيم الى الاقسام وايراد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجه آخر مثل الاهلية لتعلق النجاسة بصحة الصلاة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض **قوله** وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب اللغة ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التقصي عنه انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء ونعني بالركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك لان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله فليس من هذا القبيل لانه انما جعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص الذي يكون اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غاية ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير معتبر اذ التحقيق ان شيئا من هذا الا ليس جزءا من حقيقة الانسان قلت المقصود التمثيل بان الراس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص تنتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد انه بمنزلة الشرط لكونه دائما والخارجية قد يكون لزيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الركن او لفظ الزائد مجاز والاول اوفق لكلام القوم **قوله** اما العلة قد سبق ان العلة هي الامر الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاول في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها باعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشرى وهلك بالجرح وهذا ظاهر في تفسير العلة اسما بما يكون موضوعا في الشرع لاجل الحكم ومشروعا له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وذكر المصنف تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق هو الاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يتصور الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطة فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام رحمه الله التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه الاسباب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المصنف من درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط وحمل في شرحه كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة ليتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه فلا ترتب عليه واما لم يصرح فخر الاسلام بهذا القسم لم يكن فقط لانه ذكره في باب تقسيم الشرط وهو الشرط الذي يشبه العلل **قوله** هي مقارنة لانواع

اى تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا ينافى مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما فى العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وهو يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد تمسك فى ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشائخ كابى بكر محمد بن الفضل وغيره بين العقلية والشرعية فجوز فى الشرعية تأخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين ابى اليسر وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشائخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابى اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين ولو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بدون العلة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك فى العلل الشرعية لانها فى نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ولم سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر فى مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء فى بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري يثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت فى حق غير الفسخ **قوله** كالمعلق بالشرط على ما يأتى فى اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة اسما لكنه ليس بمؤثر فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما **قوله** على ما ذكرنا فى آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهى تندفع بدخوله فى الحكم دون السبب الذى هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اى تأخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف فى تخصيص العلل انما هو فى الاوصاف المؤثرة فى الاحكام لا فى العلل التى هى احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو فى العلة الحقيقية اعنى العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخى فيما هو علة حكما فكيف يقع فيها النزاع **قوله** ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى تتراخى عنها حكمها كما فى السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سبب وذلك لانه اذا زال المانع بان ياذن المالك فى بيع الفضولى او يمضى مدة الخيار او يجيز من له الخيار فى بيع الخيار يثبت مستندا الى وقت العقد اى يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشترى بزوائد المتصلة والمنفصلة **قوله** لان المنفعة معدوم فان قلت فلم لا يجوز ان تكون العلة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة فى الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما فى الثبوت كالثمن والمثمن **قوله** لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب هذا استدراك من كونها علة والمعنى ان مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يحصل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال فى رجب اجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة

الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال فى رجب اجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت الحكم من وقت البيع حتى يملك الزوائد الحاصلة فى زمان التوقف المشترى فوجب ان يشبه بها الاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقى لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التى تأخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة للسبب فى تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتى اذا ثبت حكمها ثبت من اول الامر وتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون مشابهة للسبب

ان تعين صوم كل يوم من وجود رمضان بخلاف بيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكذا فيما
هنا لا يتخلل زمان واما قوله فالاسلام تقدم هي ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل
يكون الموجب علة يضاف اليه الحكم لان الوصف تابع فلا يغير الاصل بعده ومن حيث ان الحكم موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل
وجود الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على الواسطة التي هي الوصف فيكون علة تشبه الاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره قوله ايضا علة
في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه يشبه الاسباب يدل على ان معنى شبه الاسباب هو تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر فخر الاسلام في جميع الامثلة
السابقة ان الحكم لما تراخى الى وجود كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط
المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فالحاصل ان المفضي
الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة حقيقية محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب
وذلك بان يكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم في
كلام المصنف ما يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة
رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال اذ لم يكن فيه
اضافة الى المستقبل فيلزم ان لا يشبه الاسباب على ما ذهب اليه المحققون من ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك
اولا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين
وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة تتجدد انعقادها بحسب حدوث المنفعة **قوله** وكذا كل ايجاب يعني
بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة
التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا لم يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب **قوله**
وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير لكن لعدم المقارنة فان الحكم متراخ الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول
مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يتراخى عنها
الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب هذا معنى قوله ولم يكن اي الحكم متراخيا الى وجود النماء فكان النصاب علة من غير
شبيهة بالاسباب وليس العلة مشبها سببيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك مع ورده ان المؤثر هو المال
النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة
العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء التحقيقي بالدر والنسل والسمن في
الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا خفاء ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجارة وتغير الاسعار
ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يحصل بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة
حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه يشبه العلة من حيث ترتب الحكم عليه يعني ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير
بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له جعل حيث جعل علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة
قبل الحول اذ التقرير هذا قوله اعرضنا ان النماء حقيقة العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه

(٢٠) كل ايجاب مضاف مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما فيشبه الاسباب * وكذا النصاب

فان الدلالة سبب حقيقي لا شبهة العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط
حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا
الخ وانما قال شيئا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في
علة العلة فان حقيقة العلة في الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم
لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة
بنفسها وبهذا يتبين ضعف ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا
حقيقيا فلا حاجة الى نفيه لقوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالمال آه وههنا بحث وهو ان كون النصاب
علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سيجي فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية
اعني قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال
لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن ما تراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو
المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك و
عبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث
به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب من وجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب
تاكيد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق شبهه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وعقيب المتن
هذا الكلام الى ما ترى قلنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف
وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت نحن لا
نسلم في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي
اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين تلازم تساو على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر **قوله** حتى يوجب صحة الاداء
يعني لكون انعقاد النصاب علة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب
لم يتبين كون المؤدي زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلية في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدي زكوة
لاستناد الوصف الى اول الحول هذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند
الوجوب الى ما قبل الاداء **قوله** وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير

فانما تحقق التراخي في مرض الموت لانه يحجر عن التبرع فيما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخي الحكم الى وقت اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخي الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخي الى نفوذ السهم في المرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما رحمهما الله ولما كانت هذه الامثلة من قبيل هذه العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشري القريب فانه علة للملك وهو للعتق في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل هي علة بالاول سوى شري القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فيشبه الاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام بشبهه بالاسباب بل قال فيه انه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المص الى ان الطلاق ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير في الحال ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شري القريب **قوله** واما ما له شبه بكسر الهمزة لكونه مشتملا على قوله واما اسما ومعنى فهذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه لا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير من الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكرنا لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلة فتثبت ربوا النسيئة لان له شبهة الفضل لما في النقدين من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير هذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد **قوله** واما معنى وحكما يعني اذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتأخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة والملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلات ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان الملك تاخر عنها وجودا فالحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وتوجيهه امر شائع في عبارة القوم ولفظ المص مصرح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيعتبر الاخير كسائر العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة ما يكون علة اسما بحاله وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشري القريب **قوله** حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشري فكيف يصح هذا التفريع قلت الشري علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشري نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول **قوله** ويضمن اي لو اشترى رجلان قريبا لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشري وان اشتريا معا

[illegible]

فعند ابی یوسف ومحمد لم یضمن سواء علم الاجنبی او لم یعلم وعند ابی حنیفة هو لا یضمن لان الاجنبی رضی بافساد نصیبه حیث جعل
الغریب شریکا فی الشری سواء علم القرابة او لم یعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصیر منه بخلاف ما اذا اشتری الاجنبی نصیبه اولا فانه
لا رضی منه بالفساد فان قیل لانم وجود الرضی فی صورة الجهل بالقرابة کیف وهو لا یتصور الا مع العلم بها اجیب بان الرضی
امر باطن فادیر الحکم مع السبب الظاهر الذی هو الاشتراک ومباشرة الشری والیه لمالم یعتبر جهله وجعل فی حکم العدم صار کان
العلم حاصل وفی قوله ولا یعتبر جهله اشارة الی هذا **قوله** حتی یضمن مدعی القرابة یعنی اذا اشتری اثنان عبدا مجهول النسب فادعی
احدهما انه ابنه غرم لشریکه قیمة نصیبه لان الجزء الاخیر من العلة اعنی القرابة قد حصل بصنعه فیکون هو المعتق ولو کانت القرابة
معلومة قبل الشری لم یضمن مدعی القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضی الاخر بفساد نصیبه فقوله لم یضمن قول ابی حنیفة رح وقد
یختص بصورة الشری معا حتی لو اشتری الاجنبی اولا ضمن مدعی القرابة لعدم الرضی **قوله** وان تاخر القرابة یعنی اذا ورثا
عبدا مجهول النسب فادعی احدهما انه قریبه یضمن المدعی لان القرابة بصنعه ولو کانت القرابة معلومة لم یضمن بالاتفاق لان
الملک بالارث لیس سببا من صنعه ویمکن ان یتصور تاخیر القرابة فی الشری ایضا بان اشتریا عبدا فادعی احدهما انه ابنه ولا یخفی
حکمه **قوله** او باقامة الدلیل السبب الداعی هو الذی یفضی الی الشیء فی الوجود فلا بد من ان یتقدمه والدلیل هو الذی یحصل
من العلم به العلم بذلک الشیء فربما یکون متاخرا فی الوجود کالاخبار عن المحبة ویقتصر علی المجلس لان تعلیق الطلاق بما لا یطلع علیه
الا باخبارها بمنزلة تخییرها وهو مقتصر علی المجلس **قوله** والطهر مقام الحاجة یعنی ان الطلاق امر محظور لما فیه من قطع النکاح المسنون الا
انه شرع ضرورة انه قد یحتاج الیه عند العجز عن اقامة حقوق النکاح والحاجة امر باطن لا یوقف علیه فاقیم دلیلها وهو زمان تجدد
الرغبة اعنی الطهر الخالی عن الجماع مقام الحاجة تیسیرا وقد یقال ان دلیل الحاجة هو الاقدام علی الطلاق فی الطهر لا الطهر نفسه
قوله واستحداث الملک یعنی ان المؤثر فی وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطی ودواعیه فی الامة عند حدوث
الملک فیها الی انقضاء حیضة او ما یکون مقامها هو کون الرحم مشغولا بماء الغیر احترازا عن خلط المائین وسقی الماء زرع الغیر الا
انه امر خفی فاقیم دلیله وهو استحداث ملک الوطی بملک الیمین مقامه فان الاستحداث یدل علی ملک من استحدث منه وتلقی
من جهته وملکه یمکنه من الوطی المؤدی الی الشغل فالاستحداث یدل بهذه الواسطة علی الشغل الذی هو علة الاستبراء
وذهب بعضهم الی انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطی والملک ممکن منه مؤدی الیه وداع وفیه نظر لان الشغل انما هو بوطی
البائع والملک ممکن من وطی المشتری والاظهر ما فی التقویم ان علة الاستبراء صیانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد واستحداث
ملک الوطی بملک الیمین سبب مؤد الیه فان هذا الاستحداث یصح من غیر استبراء یلزم من البائع ومن غیر ظهور براءة رحمها عن
مائه فلو جاز الوطی للثانی بنفس الملک لادی الی الخلط فکان الاطلاق بنفس الملک سببا مؤدیا الیه فظهر انه دلیل باعتبار
سبب باعتبار ولهذا سماه الامام السرخسی السبب لظاهر الدلیل علی العلة **قوله** کما فی تحریم الدواعی ای دواعی الجماع من
المس والتقبیل والنظر بشهوة حیث اقیمت مقام الزنا فی الحرمة علی الاطلاق اذا کانت مع الاجنبیة واقیمت مقام الوطی فی الحرمة
حالتی الاعتکاف والاحرام اذا کانت مع الزوجة او الامة **قوله** ولما جاء الجزء الاخیر یعنی ان القوم وان لم یصرحوا بالعلة
معنی فقط والعلة حکما فقط الا ان التقسیم العقلی یقتضیهما والاحکام یدل علی ثبوتهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة

[illegible]

والدلیل مقام المدلول احد الامور الثلثة المذکورة فی المتن
الا ان الشغل امر خفی فاقیم الداعی مقام المدعو الیه
الا ما دفع الضرورة کما فی ان الاجنبی وکما فی الاستبراء ولما
الا احتیاط کما فی تحریم الدواعی فی الحرمات والعبادات
ودفع الضرورة ان فی الضرورة لا یمکن الوقوف علی ذلک
[illegible]
علة معنی لا اسما وحکما [illegible]

العناة الحكم اليه ولا يترتب عليه بتأثير وفيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التأثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة
فله شبهة العلة وهو الجزء الاخير من العلة فيكون هذا القسم سببيه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما توقف الحكم عليه
ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود
المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التأثير اذ لا تأثير للسبب الداعي فكيف بجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم
كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكما فقط **قوله**
قوله واما السبب فهو لغة ما يتوصل به الى شيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير وقد جرت العادة بان يذكر في
هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت
الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى
العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف ان
الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه
معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي ما يطلق عليه اسم السبب ولم
تتم فيه معنى السبب الذي فيه شبهة العلل **قوله** فاعلم انه اعتراض من البين وجوابه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما
لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب ما يضاف اليه
العلة اولا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق الوصول اليه
والعلة هو وطي الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل
لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة
لوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر
للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص
قبل الشهادة فتصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة
ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اي مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على
العفو وعند الشافعي يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلمنا ان الامر لا يخفى عليهم انه يقتل
بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى
القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبب وان قوي وتأكد وان في السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم

علتهي

علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب لفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك
مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب
حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى **قوله** بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المرأة وليها او وكيلها على شرط انها حرة
فاذا هي امة يضمن الوكيل او الولي للزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون
المزوج صاحب العلة والعلة ايضا الاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية وصفا لا زائدا فيصير صفة الحرية بمنزلة العلة
كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة **قوله** ازالة الامن سبب للضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم
بعقد الاحرام اذا اقترنت حال كونه محرما علة للضمان وموجب له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد
لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد
وان لا يكذب الدال في ذلك **قوله** وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال
لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا بالنقل بعيد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة
للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى آمنا لبقي مدة بقاء الدنيا فتعرض
الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف
الضمان الواجب بالاحرام على دلالة المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان
قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا بها
بغير قياس استحسانا لغلبة السعاة **قوله** فوجاه من الوجي وهو الضرب باليد او السكين **قوله** كالتعليق اي كالصيغ
الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها
من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق او لزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا يفضي
اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التعليق وما عطف عليه اي كالتعليق ونحوه حال كونها اسبابا
للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المصنف لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق
ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هي قبل وقوع المعلق عليه
كدخول الدار مثلا وابالعدد فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة

اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد وانما زال المانع بعد
علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة
لا يصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع
عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان
قلت قد اعتبر في حقيقة السبب الافضاء وعدم التاثير فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي
فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة
ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الايصال والافضاء باسم المجاز وهو اولى مما
فيه معنى العلة بان يسمى السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا لكن هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي الا
نفسه وباسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر
لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة
هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم ولو بعد حين **قوله** ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي
سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في
مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر على عدم الابطال اولا ودليلهم على
الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا ثم اشار الى وجه استدلالهم وهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان
المعلق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال
وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد ان يكون الجزاء غالب
الوجود او متحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط
فان علقه بالملك كما قال ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا
وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط
الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت
بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وبعد السلام فيبطل وبعد صحة التعليق بناء على غلبة

وقيل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال عوده ثم عند وجود الشرط العائد فلهذا
لا يبطل بزوال المحل بان يطلقها الثلث بناء على ان الاحتمال باق والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك
فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء
واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانب
على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر في اليمين بغير الله تع مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله تع
مضمون بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر
اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى
يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة بها حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام قبل الغصب لان البر في التعليق
انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر
فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم من عرضية الوجود بسببه ليكون السبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما
لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ا
كما يبطل البطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطل بزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها
فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يقم دليل على انه لا بد منه في الابتداء
ليتحقق بفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده ح فلا جهة للبطلان وفي طريقة ابي زيد انه انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء
التعليق كما يشترط المحل لان محلية الطلاق يثبت بمحلية النكاح وهي يفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق ان المحلية شرط
لليمين انعقادا وبقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المص من ان طلقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل
طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذا اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا الثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فبطل اليمين
كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما اذ اليمين لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به يعرف كيمين الطلاق
ويمين العتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة رح
وابي يوسف رح ولو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولهذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام رح بان بطلان التعليق بانعدام
المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر رح فهو انه انما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه
شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء
ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير
حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن عما ذكره المص رح من ان الشرط فيما اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت
قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس
للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة لان شبهة الشيء لا يثبت حيث
لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الحل لان عمله المنع عن الوطي

وذلك في رجل وهو قائم لم يجد وذلك محل حيض في الابطال لمحل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الرجوع عن الرجعي فلان الى وقت التكفير والتنجيز ثابت بعد التعليقات الثلث فيثبت الخيار الا ان ابتداء الخيار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه الحلال بالحرمة **قوله** اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام النظم بالبيان اسباب الشرائع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف لما فرغ من المباحث المتعلقة بالعلة والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه ليس من الفروع عن الاصول يجب ضبطه وعلمه لكما يزعم بعضهم انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما يثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة نصبت الادلة والعلم بها انما يحصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع ايضا ما ظهر في اضيفت الى اسباب ثم زعم توارد العلل المستقلة على معلول واحد والعلم لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط وهو بالخطاب بخلاف المعاملات والعقوبات فانها ترتب على افعال العباد فيجوز ان يجب اداء الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ووجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وبجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر **قوله** فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع يعلم به ذلك والاختلاف في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن الكمالات وينفي جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما هو لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره واثر المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك وهو ظاهر ليس المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد هو حدوث العالم فتتطابق مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد المراتب وضوحا واكثرها وقوعا واثبتها دواما اذ كل احد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان لازما لكل من هو من اهل الايمان فلهذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه هو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادرين عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد تحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا لحجر شرعي اذ لا حجر في الايمان عقلا لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا ثم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اداه الكفر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس

ان لكل من الاحكام سببا يضاف اليه ترتيبا والحكم يتعلق بما هو في نفس الامر فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الآفاق والانفس موجودا دائما صح ايمان الصبي وان لم يخاطب به

كذلك بل انما يبتنى صحة الاداء على كونه مشروعا فى حق المودى كما فى تجمعة للمسافر **قوله** وللصلوة اى سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما تحقيق ذلك فى فصل المعقول لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت **قوله** وللزكوة اى سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذى هو نصاب ووجوب الزكوة فى ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام ادوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب فى وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس فى الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسير الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه سببه المودى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التى لها تاثير فى النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات فى كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجدد النماء وتجدد النماء تجدد للمال الذى هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله** وللصوم اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعنى الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك فى الايام والليالى جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان افاق فى الليل ثم جن واذا افاق بعد مضى الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه كما فى وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف الى ان كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم بمعنى ان الجزء الاول الذى لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة تختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض ببطلان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعد الشهر فقد مر بيانه فى باب الامر **قوله** وعن اما الانتزاع الحكم يعنى ان كلمة عن يدل على انتزاع الشئ عن الشئ وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهى بحكم الاستعمال اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل فقد اداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثانى باطل لانه يقتضى الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون فى مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ الاخراج على الجانب ذكر فى الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فا[illegible] ابها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن فى الحقيقة لا وجوب عليه لانه ملحق بالبهيمة فيما ملك عليهم فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وكذا القول فى الصبى واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب **قوله** بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقى لا يحتمل الاستعارة التى هى من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس ببعيد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب فى احتياج الحكم اليه والجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد فى الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان يحمل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر واما تكرار الواجب بتكرر الوقت

فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة والمؤنة تتكرر وجوبها بتكرر الحاجة وتشرع تعجيل يوم الفطر وقت الحاجة تجدده
تجدد الحاجة **قوله** فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل
سببية الراس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة **قوله** والفنا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة
فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل فى وجوب المؤن الراس الذى يلي عليه
كما فى العبيد والبهائم فتنبيه العلم على اعتبار المؤنة والولاية **قوله** وللحج اى سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت
او الاستطاعة اذ الاضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة
لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** وللعشر يعنى ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض
النامية الا ان سبب العشر النماء الحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بخمس الخارج
فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء التقديرى فقوله الحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض
حتى لا يعتبر فيها اهلية الكاملة لان النعمة حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها
كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم تنصير
النصر على الاعداء ويستنزل البركة الشيا فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقى العشر عبادة لانه
الواجب جزء من النماء اعنى الخارج من الارض عليها من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامى وباعتبار النماء التقديرى الخراج عقوبة
لما فى الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد والاصغر والاكبر والاقبال على المذموم بلسان الشرع والدنوم على
المعطلات وهذا الصلح سببا للمذلة والصغار وضربت بمنزلة الجزية ولا خفاء فى ان الارض اصل والنماء وصف تبع فيكون باعتبار
الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيهما فيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان فى سبب واحد هو
الارض النامية وعند الشافعى رح يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج
عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض **قوله** وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
اى اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا يشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا
على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون المتوضئ من يريد الا
بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيترتب وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو
توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل وقت الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة لان المعتبر فى الشرط هو الوجود قصدا
او لم يقصد وليس الحدث سببا للطهارة لان سبب الشئ المفضى اليه وملائم والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل
سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضى اليه لا يقال الحدث كان شرطا لوجوب الطهارة وهى شرط للصلوة فكان
شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط ايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتاخر عنها ولو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا لا يجب
عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثانى بان المشروط هو صحة الصلوة
ووجودها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتاخر

قوله الحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل خطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل ظاهر الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجاز قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله والكفارة خلف عن البر فيصير كانه لم يبق فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل والاصل هو اليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد **قوله** ولشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى الازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية وسببها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا والحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية وهي اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدنية وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي الفقه ارباعا اركانا فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل **قوله** واعلم لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في البعض جعل عده سببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان البعض مما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لتوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاق القوم ولا مشاحة فيها **قوله** واما الشرط فهو على ما ذكر المصنف اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اي اسما لا معنى ولا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضته فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عند بعض اقسام الشرط ولهذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيه معنى العلة والسببية وقد تقدم ان الشرط ان لم يضف

انه تعلق في معنى العلة من ما يشبه فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو شرط محض
وفيه نظر قوله وهو اي شرط المحض الحقيقي ما يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يثبت الحكم بدونه كالشهود
للنكاح والاداء فيه تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي ان يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك
فانت طالق او دلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق ولا كلمة الشرط فيه مثل المرأة التي اتزوجها طالق فانه
في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق به كالشرط قوله وقد تراد شاهد الا الي
اثر شرط الجعلي فانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم به وهو قوله فيضافت اي اذا لم يعارض من الشرط علة صالحة
الحكم فيها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا يترتب
على الشرط والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخول بها بدخول الدار واخرون بانها دخلت الدار
وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من
نصف المهر للمثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود
اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار الوقوع او باعتبار انهم من الحقيقة وفيه معنى السببية وباعتبار
بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي يتصل الحكم بالعلة بكمال العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا حاجة
الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف واخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود
الدخول مع انه شرط لعدم الزوج عنه قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول ارادوا شهود النكاح من الضمان حيث اذ تكلموا
ملك الزوج عوض ما لزم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه قوله كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى
الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب قوله فان قال لا شرط في اضافة
الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط
فقط وحكم وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله المذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر فيه انهم لا يضمنون شيئا
وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا لا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط
واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده
عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق
العبد ثم حل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا
وباطنا لابتنائه على دليل شرعي والعتق يحصل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء
بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فلا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على حقيقة الصدق فيها
يمكن فيه قد سقط معرفة حقيقة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد ولهذا عتق العبد اذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا
تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته الى العلة اعني التعليق فيصلح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه
من غير تعدي ولا جناية كما اذا حل مال غيره اي كل طعام فيضمن الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة

ارطال الشهود قد تعمدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لابتنائه على الحجة الباطلة الا ان العدالة
الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء وتحقق بحل المولى القيد فلا يضمن الشهود
وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليق العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان
علل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شرى الدار واقام البينة وقضى القاضي كان علة الملك هي الشرى
دون القضاء وما ذهب اليه المصنف من ان العلة هي قضاء القاضي بعنوان العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين
اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبتت العتق بطريق التعدي حيث
ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والحق انه بان في الصورتين ان العتق
لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم مودي الى هلاك المال ففي صورة رجوع
الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل
القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعمدهم
بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين
احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقررا باعتراف المالك والشهود قد شهدوا
بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان
حتى يضاف الى العلة والشرط بل نثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم مودي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء
بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة **قوله** والمشي مباح يعني ان المشي وان كانت سببا وهو يشارك العلة في الافضاء
الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد
فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح وهذا مشعر بانه لو كان الماشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر
في ملك الغير بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي
لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر
ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي رواية لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي **قوله**
بخلاف ما اذا اوقع نفسه في بير العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يعتبر الشرط **قوله** وانما
وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق منفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض
فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتادي اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب
ونحو ذلك وجوابه المنع **قوله** وهو اي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل
الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض
على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب
على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد رح في صورة فتح باب القفص

فليس بناء على ان طيران الطائر بمسبب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر ملتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان الى
قوله لانسلم ان هذا شرط الجناية وليس كذلك قوله فان قيل بيان لكون مثل الشق في حكم السبب وتعليل لعدم التلف
وتقريره ان الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم يفضي اليه بان يتوسط العلة بينهما
فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما عرف ان التعليق يمنع العلة الى
الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فالشق قبل التقييد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى
السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما ما اورد نقضا
بالاباق فانه مضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب فاذا اخذ فقد ضمنه وما يقال في جواب تقدم السبب
على صورة العلة انه هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا فليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم بواسطة تقدمه على
صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح
والطهارة في الصلوة والقصد في التصرفات على ما يجيء قوله لا نسلم ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف
اليه فيضاف الى الشرط وهو الحل فيهما الا العبد ان من الزوج جاء فعلهما يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان الماء فقال
كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان حتى كلام المصنف وليس كذلك
ولابي حنيفة وابي يوسف انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكن لا ينافي اعتباره في قطع الحكم
عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فمم كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سمت الصيد
ثم تبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن
المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد بناء على ما سبق من كلامه من انه استدلال واحد فان
قيل هب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه ما يصلح لاضافة الحكم اليه فالحكم يضاف الى الشرط
وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نسلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا التلف
لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك صحة اضافته الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في شق
الزق قوله فاقام الولي شاهدين فان قيل الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البير اجيب بان التمسك بالظاهر
انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البير بغير تعمد منه قوله
واما شرطا سمي الاول حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فالاول اول الشرطين بحسب الوجود وشرطا اسم لما يتوقف
الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الاولى
او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق
عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير
الملك انحلت اليمين ولا بقاء لليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء
المفتقر الى الملك وعند زفر لا يخرج الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي عدمها الشرط

[illegible]

وكذا في الاخر **قوله** واما العلامة هي على مقتضى تفسير المص هو ما تعلق بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه على من
جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فيتباين الشرط والعلة والسبب والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان
يتعلق به وجوب ولا وجود والا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا على
الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تاخر الشرط عن صورة العلة
ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال
الذي ذكره المص هو واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي فاما الحقيقي اعني ما توقف
عليه الشيء عقلا وشرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشرط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كالحفر المتاخر عن وجود
ثقل زيد وقطع الحبل المتاخر عن وجود ثقل القنديل والمتاخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا
في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه يسمى
علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المص محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون
متقدما وانما المتاخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط
متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متاخر يكون في معنى العلة كالشهود ليبتني على ما سبق واما ثالثا
فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان دلاه من سقط في البير بعد حفر البير
فان ثقل الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض **قوله** وما كان لي نظر في كون
الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه
ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه كالزنا ههنا
مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون في معنى
العلة الموجبة للعقوبة المحضة **قوله** فان قيل مبنى هذا السوال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا
العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة
في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر
الكتب انه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم

بوجوب الرجم عليه فانا حصل ان شهادتهما تتضمن ثبوت العتق والعدد على الزيادة وضرر الاول يرجع الى الكافر
فيقبل والثانى الى المسلم فلا يقبل **قوله** ههنا لا تتبعها اى فى صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال
مع النساء لا يثبت بشهادة النساء للعقوبة لان الاحصان علامة لا علة ولا سبب ولا شرط فى معنى العلة لكونه
منها الا اثبات العقوبة **قوله** هو يصلح التفسير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر فى معنى ان مع الفعل **قوله**
وهو بما ذكر اى احترز بالمسلم عن هذه الصورة تكذيبه فى ادعائه الرق ودفع انكاره لاستحقاق الرجم وحاصل
الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية فى المشهود به وهو الحد وذلك منتف فى الاحصان لانه
علامة لا توجب امتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية فى المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا تقبل فى الصورة
المذكورة ولتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحياة خير من العتق مع الرجم **قوله** وعند ابى حنيفة لا تقبل شهادة
القابلة فى الصورة المذكورة لان الولادة فى هذه ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب حيث دل ان
لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش
القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب و
يكون الولادة علامة معرفة **قوله** واذا علق بالولادة طلاق يعنى فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به
اذ لو وجد احدهما فعندهما وعند ابى حنيفة ثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما فى تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه
المسألة ههنا ان الولادة علامة ثبوت النسب ان جعل شرطا تعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى
يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت فى حق
الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع فى ثبوت الولادة فى حق نفسها لا فى حق وقوع
الطلاق كما لا امتناع فى ثبوت ثيابة الامة فى نفسها لا فى حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا
اشترى امة على انها بكر فادعى المشترى انها ثيبة وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان الولادة
اصلا ووضعا هو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثانى واما ثبوت النسب فانما
يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا فى شرح التقويم
قوله بخلاف الجلد جواب سؤال يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمى والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى

والذين يرمون المحصنات الاية فاذا كان العجز علامة فى حق رد الشهادة فكذا فى حق الجلد فينبغى ان لقدم
الجلد على العجز لا سيما وان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم عند الشافعى رح فان قيل ان قوله تعالى ثم
لم يأتوا باربعة شهداء عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم تكلمت
زيدا فانت طالق وعبدى حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتاق جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد
الدخول شرطا فى حق العتق لزم الغاء الشرط الثانى فى حقه قلنا لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا
لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا فى حق رد الشهادة بما لاح من الدليل على انه
فى حقه علامة لا شرط حقيقى وفى حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف فى نفسه كبيرة فيكفى فى رد الشهادة
والتقديم العجز على الجلد ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا **قوله** قلنا يعنى لا نسلم ان القذف فى نفسه كبيرة موجبة
لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى منعا للفاحشة
ولو كان فى نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية
محضة كان ينبغى ان لا يتعلق به الجلد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل +
الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود فى البلد فاذا مضى زمان يمكن من احضار الشهود
وهو الى آخر المجلس فى ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثانى فى رواية عن ابى يوسف ولم يحضرهم
صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن
احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان
العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب
المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغى ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك حتى ان اتى
بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعد التطاول رد شهادة القاذف وصار مقبول
الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد واختلفوا فى حد التقادم فاشار
فى الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رح الى راى القاضى فى كل عصر والاصح انه مقدر بشهر
قوله باب المحكوم به وهو الفعل الذى تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا اى من وجوده

في الواقع بحيث يدركه الحس او بالعقل او الحساب لا يتعلق بالايكون له وجود حسا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل التركيب والتعليم مثل
فيه مثل التصديق بالقلب النية في العبادات ثم موجود الحسي اما ان يكون له وجود شرعي اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي
ولا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع يسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط
ويتنفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو مقصود الفعل المكلف
كالزنا الموجب للحد او اثرله كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان
الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف هو معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من
حيث انها ذاتية لها بل من حيث انها كملة وتتمة لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان
والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر او الخمر يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله
وان انتفى شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا
ما يطلق احدهما على الآخر كما اذا قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد
واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح **قوله** ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد
بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق
الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى وله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل ويسمى حق العبد
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فلهذا ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي باعتبار الشارع **قوله**
اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين
كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه
كخمس الغنائم وذلك كله بالاستقراء **قوله** وكل اي كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد يعني ان في جملة
الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات
لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان
وزوائده لا ينافي كونها في نفسها ما له اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع
ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء
مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث منبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي
وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ابو علي ولهذا فسره السلف بالايقان
والمعرفة مع ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم مستكبرون جاحدون عنادا فلم يكونوا مصدقين
والملحق بالاصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على التصديق القلبي وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب
ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله هو مذهب بعض العلماء
كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق

الاول حقوق الله تعالى | او عقوبات اما كاملة | فهو الاول او قاصرة | فهو الثاني او حقوق | الله تعالى عبادات | خالصة كالايمان وفروعه | وكل يشتمل على الاصل | والملحق به والزوائد فالايمان | اصله التصديق والملحق | الاقرار حتى ان من ترك | مع القدرة لم يكن مؤمنا | عند الله تعالى وعند الناس | وعند البعض | ملحق بعبادات واما عند البعض | فالايمان التصديق والاقرار | شرط اجراء الاحكام | اصل الاعمال | اصل في حق الاحكام | في الدنيا والاعمال | الزوائد الايمان الاعمال

بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء
فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا الا ابتناؤها على الظاهر
حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن
على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه
مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من
ان لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من تتمات الايمان وتكملاته الزائدة عليه واما الفروع
فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وثانية الايمان شرعت شكر النعم الظاهرة والباطنة لان فيها من اعمال الجوارح
وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة
بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي الى التعظيم المسجد وتكثير الصلوة حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد
قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها وهي وجوبها على الانسان بسبب راس
الغير كالنفقة وجهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك
مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروط في العبادات الخالصة
فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد رح فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح **قوله** ومؤنة
فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة
والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما
كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم من اهل الكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار
طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم
من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة
به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاؤه
وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر مناف القربة من كل وجه لان
في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر
واما البقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد رح يبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى العبادة
تابع فيسقط القربة في حقه وعند ابي يوسف رح يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة ولا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير الوصف
فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع
في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر مناف فيها لانا نقول بعد التضعيف
صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رح ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع
الا بوصف القربة والكفر مناف فيه فيسقط بسقوط التضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معين

او التضعيف امر ضروري فلا يتعدا اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رض بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان ...

فيشمل الحاجة بحرية او فرائح عليهم نحو فاسن النعمة لكنه نهم دفن بهم من الرحم ولا يصار اليه مع امكان ما هو للاصل اي الفرائح
وهو الفرائح **قوله** وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان
الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى
الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس الغنائم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن
الى الواجد عند الحاجة **قوله** وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة لكونه جزاء المتوجب فيه
حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل عدم
ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل
اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان
فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي الارتكاب لمحظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه
وملك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع عن شهادته فان التسبيب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه
في معنى السبب اي العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ قلنا الجواب ان البالغ العاقل قد يتسبب
بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرخص في القتل لعظم خطر الدم **قوله**
لانها اي الكفارات عند الشافعي ضمان المتلفات ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب واعترض بان ضمان التلف انما
في حقوق الله تعالى لا انه منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل وقيل المراد بالتلف
الثابت بمباشرة شرع العاقلة لفعل العباد كالاشياء والنفائس القتل وفيه المراد بالتلف هو المحل اما في القتل فلانه
ضمان الدية او القصاص واما في غيره فظ **قوله** وهي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ووجوبها
بطريق الفتوى دون الجبر ويستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة تمسكا بقوله عليه السلام من
افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب البعض الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة
فيها غالبة كفارة الظهار اليه ودليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان
الظهار منكر من القول وزور فيكون جناية فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وعقلا
واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون
العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في
رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلاثا في مجلس واحد او مجالس متعددة
لزمه لكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على ما يقتضي ايجاب
الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة وبهذا يدخل القصور في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة
ولولا ذلك لكان جزاء وعقوبة محضة واليه ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك
بمعروف ونقض للقول الزور فانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الكفارة عليهما الا انه جوزنا ادائها قبل العود لانها انما شرعت

قائم بنفسه اي لا يجب في الذمة كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ يوصف به لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب اي الميراث جزاء للمباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات والصبي اي لا تجب الكفارات على الصبي لانها لا تجب الا بالتقصير خلافا للشافعي لانها عنده ضمان المتلفات لا تجب الكفارات على المسبب وهي اي العبادة غالبة في الكفارات الا كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة

انتهائها الحرمة الثابتة بالظهار فيجوز لقضيتهما على الفعل لتنتهي الحرمة بهاحتى يقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية انه لا استحالة
في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان يجعل
سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة تصير من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة
حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت
قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معهود وللنفس ضجيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة
تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتامل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس الا ترى
انه لا معنى للزجر عن القتل الخطا وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الاحكام بالعلل
وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر
فيما يندب او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة **قوله** وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام من افطر
في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فحمل ما ذهب اليه المص من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر
واهل ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به تتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك
على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطا بان سبق الماء في حلقه
في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطا ككفارة الخطا وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه
ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا ادل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان
متناعن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور في الجناية
فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة جدا **قوله** وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت
اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب
وتودى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة
يعني انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطا مثلا وقد
اشرنا الى ذلك فيما سبق **قوله** كاقامة الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها واما عكس هذا
وهو ان يجب الشي عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور **قوله** فتسقط هذه تفريعات
على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان توسط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه ولو ان المص
جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكن جعله للكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر
تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف
سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل واما جامع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل
بسيفه او شرب خمره الثاني انها تسقط بالشبهة قضاء القاضي كما اذا راى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته
لتفرده او لفسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا لرويته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء هنا نافذ

فاما بعد ثبوت شبهة حل الاستيفاء او كان من له القصاص ابنا لا وارث له بقية اهل ورثة ان قضاء القاضي بعد شهادة الشهود
لا يخرج عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي بقتله اولى ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب على
على الولي وعند الشافعي هو يجب الكفارة وكذا لو نوى الصوم من رمضان في مدة بلا قطع وجهل القول لا يورث شبهة في حق الكفارة
حاملة على ماذا وعلم الحيض دون الحيض الثالث ان امرأة اذا افطرت حتى نهار الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او رخصت شيئت
عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض بالحيض فلانه بعدم الصوم من اول النهار والمرض فانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق
في هذا اليوم منافي الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح مقيما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار
في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى
ما هو من قبل العبد اختيارا بخلاف الحيض والمرض فانه من قبل من له الحق **قوله** وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى
غالب حد القذف فانه زاجر لهو نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى
لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض
استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق
الاستمتاع وفي شرعية القصاص ابقاء الحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى
المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا فلهذا فوض استيفاؤه الى الولي ويجري فيه الاعتياض بالمال **قوله** واما حق قاطع الطريق
فخالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لانه بسبب محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله
بمقابلة الفعل وعند الشافعي اذا كان القتل فيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق
العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل **قوله** ثم تبعية اهل الدار اي بعد ما صار او احد ابوي الصغير خلفا عن
اداء صار تبعية اهل الدار خلفا عن الاداء اي اداء الابوين اذا لم يوجد واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صار تبعية الغانمين خلفا اصلا اذا سبى
صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم
تبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلي عليه ويدفن في مقابر
المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه
في الارث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه فلا يلزم للخلف خلف عنه فيكون الشيء خلفا واصلا لا يقال
لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه وخلفا من وجه **قوله** لكنه اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء
بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم
الماء في تادية الفرائض ويحقق ذلك انه جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث
فكذا حكم الخلف اذ لو كان الحكم براسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول
في الصلوة لا بطهارته مع الحدث لطهارة حصلت به من الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان الحكم
براسه وهو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعندنا انه هو خلف ضروري بمعنى انه ثبتت خلفيته ضرورة الحاجة

ان اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز التقديم على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل
الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فيمن له اناءان من الماء احدهما
طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر
في الشرع هو التحري فلا ضرورة هـ وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب
للتساقط حتى كان الاناءين في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي رح انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا
وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المصنف عن عبارة فخر الاسلام حيث جوز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حالة عدم
القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي رح مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء
كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا
بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اراد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز
عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع **قوله** ثم عندنا اي بعدما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف
فقال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الآلة يعني ان التراب خلف عن الماء لانه نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون
التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله
عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء
اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم
وترتب الآثار الا ترى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي
اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف
بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضي ماء وكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان
صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد رح وزفر رح الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف
عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومي وما ذكر ان زفر مع
محمد رح في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم
عند زفر وان وجد المتوضي ماء **قوله** وشرط الخلفية اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من
عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى خلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان
حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا اذا حلف ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان
مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت
ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك **قوله باب المحكوم عليه**
وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء
وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على

متعلقة بجسم وهو المسمى بالجوهر المجرد والمتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب لخروج
النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر من الواجب
سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل
واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها
يتمكن من ادراك الحقائق وهذا المعنى الاثر الفائض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما بينه بهذا
الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز
الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها
قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني
المتغايرة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقال وهو نور يعني به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس حين
المط للقلب فيدركه القلب تأملا بتوفيق الله تعالى وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى
النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المص الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان
يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال
من الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروا هذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من
هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال
نفوسنا بالاضافة اليه حال العيون الابصار بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره
تدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يبتني اي يصير واضحا ويعني بذلك النور طريق
يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى ابتدائها مبدؤها بها
بحيث يهتدي القلب بها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المط وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدأ
والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي اي يظهر المط للقلب اي الروح المسمى
بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب تأملا اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لا بتأثير
النفس وتوليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المط انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى واعلم ان العقل الذي
يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء
هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام المص تسامح قوله ويطلق العقل
على قوة للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل
معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتهدي الى طريق التوصل الى
المقاصد والحاصل هنا افاضة قابلية النفس بهذه المعاني فان قيل من شان القوة التاثير بالفعل ومعنى القابلية التاثر
والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي وتهيئة المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث

ان حصول المطالب انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تشتمل مراتبها الاربع فكيف يترتب عليه

الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان تحصل جميع الآثار وتحصل غاية المطالب وهو اي تناول المراتب

الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما

ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب فجعل

تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي بها تتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب

فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم و

تغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار

ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات فلما ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقائقها الكلية واما تحقيق المراتب

الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ

الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع تكملة اياه تأثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات و

ترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى عقلا هيولانيا تشبيها

لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت

لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على

استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا

ولا ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عنده مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال

وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من

التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف جعل الهيولاني استعداد

النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة للتأدي الى المجهولات النظرية

واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود

على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث

الاول او كمال لها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم يكن

قبل فيطلق على نفس القوى اليضا بمعنى بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك البديهيات مرتبة

على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات

قوله فاعلم ان بداية درك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل المدرك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر للطريق ادراك العقل

بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بمبتدأ والضمير في اليه عائدا الى حيث اعني

طريق يبتدأ من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس

هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس

من الطرفين وتقوم بينهما وترتيبهما تركيبا فيحصل العلم بها انها ادراك الحواس

الى قوة الذوق وهي قوة مثبتة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين
بحلمتي الثدي بها يدرك الروائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة
مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ ثم تفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولا خفاء في ان المرتسم
فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس يرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المطعوم هو ذلك
الموجود والحاصل في النفس صورته وهي معلومية حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية ادراك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور
منها ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها
والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في
آخر التجويف الاوسط من الدماغ لا في موخره على ما ذكره المصنف بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تتأد اليها من طرق الحواس
وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي
ادركها الوهم فهي خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يتم
التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة من الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان له راسان وانسان عديم الراس وهذا معنى اخذ
المدركات من الطرفين وهذه القوة يستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها
بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه
بان الآفة في ذلك المحل يوجب الآفة في فعل تلك القوة ولفظ ثم في كلام المصنف هو ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب
تصرفاتها وافعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم تخزن ثم يرتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم تقع فيها التركيب والتفصيل ولذا قال ثم بعده
الى الحافظة فانما يحفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم **قوله** فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياها من الطرفين تنتزع النفس
الناطقة من المفكرة علوما اي صورا او معاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا
وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا من العقل الفعال المنتقش بها لمناسبة بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التقرير
في ان نهاية ادراك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر
ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان هو الضمير الى حيث هو لازم الظرف فيه ما
في الريبة بل المراد ان العقل نور يضيء بالطريق الذي يبتدأ به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق يعني انه
لا مجال فيه لادراك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء
والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات كما في
النظريات والاستدلال على الغيبيات لم يكن بد من قوة بها يمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به يهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس
في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان ذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يهتدي الى المطلب بفيض الملك العلام **قوله**
ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لاختيارنا
اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة الى النظرية والعملية

ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالشر والخير من حيث انهما خير وشر بالعكس اما الاول فلان الشرور مستلذات البدن وملائمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملائم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهيأة لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع للفيض ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم **قوله** ثم لما كان يعني ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت مناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لان زيادة الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوت العقول في الاشخاص لتعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك بحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء فتصل الى المقاصد وبمعونتها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تامرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك الادراكات غير ذاتية من مصلحة تحصيل الكمالات **قوله** وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير البحث وتلخيص محل النزاع ليتاتى النظر في ادلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان المبارك وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع

أي أن شاهق الجبل إذا لم تبلغه الدعوة وخطاب الشارع إما لعدم وروده وإما لعدم وصوله إليه فيحمل على ما يحسب عليه بعض الاعمال
بجرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة والا فهذا المعتزلة نعم مبادئ مسئلة الحسن والقبح وعندنا الشاعرة
والا فحكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وتعيين تحقيق ذلك **قوله** قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة
الله وكلامه وبعثة الانبياء عليهم السلام بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور **قوله** منازعة
معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا المعاني الكلية فكيف المعارضة بينهما
اجيب بان المدرك في الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس
الى آلة الوهم دون العقل فيما من شأنه ان يستعمل فيه العقل لان النفس بالحس والوهم مدركاتهما اكثر والفها الى العقل
وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس ورود به اثر الشارع لما ذكرنا من تعرض الخطأ وليس المراد ان العقل
لا يستقل في ادراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو رأي الاسماعيلية في اثبات الاحتياج الى المعلم **قوله** فالصبي العاقل
لا يكلف بالايمان هو الصحيح فذهب كثير من المشائخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال
العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال
العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخطاب مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد
لافعاله كما في الكفاية **قوله** فان كفر فيما اي المراهقة بين من الردة لانا اذا وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن
من الاستدلال فاذا لم يعرف ذلك حقيقة انما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا نيط
الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يلتفت الى حقيقة السبب فينبغي ان تعتبر المراهقة التي كفرت كالمسافر سفرا
علم انه لا مشقة فيه اصلا فانه يبقى الرخص بحالها قلنا ذلك في الفروع واما في الاصول لا سيما في الايمان فيجب
اذا وجد السبب الحقيقي اولبية العلم حضرة **قوله** وكذا اي مثل الصبي العاقل البالغ الساكن في الجبل اذا لم يبلغه الدعوة
فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقده لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه
ولو وصف الكفر كان من اهل النار فدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا
فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك في
علم الله تعالى فان تحقق ليعذبه والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من
الآفاق والانفس واما في الشرائع فعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق فيما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان
لا يجب ديته بل يضمن قاتله والجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب
ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب **قوله** فصل ثم الاهلية يعني لما ثبت
انه لا بد في المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحية
لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا
والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض بان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء

يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حاول المصنف رد عليه تحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد
فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية
كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبتت لهم عليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق
المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب عليه جمهور المفسرين
ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة في ادنى مدة كموت الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل
في النفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء ليؤمن بالغيب وحاصل كلام المصنف
من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب الاشياء له وعليه وبتكاليف لم يؤاخذ بها فلابد من خصوصية بها يصير
اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه واعترض عليه بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان
الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على
الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه
والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب
متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يجب
في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكر فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب
على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح **قوله**
قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال
والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الآية تمثيل للزوم عمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده
كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد به وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله
تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت
ذوات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فانه الراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين
انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق
فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحمل فريضة ولا نبغي ثوابا
ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف و
عرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما
جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا
لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير
اهلا لما عليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام وليتهم لما كان مبنى
هذه الاحتمالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلابد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل ولا الى قوله اذا

اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على ما اتى اظهر ولذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة هو اذا ان يكون
ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة **قوله** فان من ياتي
السانح الخ واكك ميامنا اى ميمن مياسرك الى مياسنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفال بالسانح لا نه لا يمكنك
ان ترميه حتى تتحرف فهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان عمله
للسعيد بمنزلة طائر يطير اليه من حسن وكذا القدر ولا يخفى ان في كلام المصنف من التسامح حيث جعل الطائر استعارة للسبب
الخير والشر اى قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد ثم قال والمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر فجعل الطائر عبارة
عن نفس الخير او الشر المقضى به ثم القضاء امر الحكم من الله تعالى والامر والقدر هو التقدير والتفصيل بالاجمال والايجاز
وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل
الابداع والقدر عبارة عن وجودها منفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجلا وان من شئ
الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله
تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فيحدث ذلك شيئا آن الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر **قوله** فقبل الولادة
يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد
بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها
عليه حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة
من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء
لضعف بنيته وللغرض من الوجوب هو الاداء اختص بالوجوب ما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى التفصيل بالاجابات وتميز
ما يجب عليه مما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب **قوله** كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغنى
كفاية للمحتاج اليها فانه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء
للاحتباس الواجب عليها عند الرجل فلذا جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو
المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد الزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام
قوله وان يكون عاقلة اى الصبى لا تحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها
تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن ذلك والصبى لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلة
ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فهو بمعنى التاكيد

بقوله وان كان من العاقلة **قوله** فالعبادات لا تجب عليه اى على الصبى فان قلت من جملة العبادات الايمان
وهو ليس ببدنى ولا مالى لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذى هو عمل اللسان
وذهب فخر الاسلام الى ان الصبى لو كان ذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب
يثبت ضمنيا بناء على طريق الجبر اذ لم يخل عن فائدة وحدوث العالم وهو السبب متقرر فى حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب
الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان ما لا عتبار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا
ولهذا لم يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبى يصلح عذرا فى سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبى لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا
لو اسلمت امراة الصبى وهو عاقل بعد ما عرضنا القاضى عليه يفرق بينهما وذهب شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه ما لم
يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن ان ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم
الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا **قوله**
واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعنى ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن
العاصى لا المال لان الله تعالى غنى عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم
من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم
معرفة البعض خلاف مراده تعالى فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء فى حق من علم الله
منه الاختيار واما فى حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد يجرى النيابة فى المالية كما اذا وكل غيره
باداء الزكوة فينبغى ان يجب على الصبى ويؤدى عنه وليه اجيب بان فعل النائب فى النيابة الاختيارية ينتقل
الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولى **قوله** مؤنة محضة كالعشر والخراج يعنى بحسب الاصل
والقصد لا يخالطه شىء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة فى العشر والعقوبة فى الخراج
انما هو بحسب الوصف وهو ليس بمقصود **قوله** والكاملة اى القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اى المقرونة بقوة
البدن وذلك لان المعتبر فى وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل وهو بالبدن فاذا
كانت كلتا القدرتين منحطة من درجة الكمال كما فى الصبى الغير العاقل او احدهما كما فى الصبى العاقل
والمعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة **قوله** فما يثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى
او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثانى اما نفع محض او ضرر
محض او متردد بينهما صارت ستة والكل منها مذكورة فى المتن **قوله** وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعنى ان الايمان

وهو محض وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر لالزام العهدة حيث باشر
تبرعا فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
بعذر العدم والاعسار والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء انما يحتمل الضرر في
حق احكام الدنيا كحرمان الميراث من مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان
الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة ضمنا لا من
احكامه الاصلية الموضوعة لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي
الذي وضع هو له لا بما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه
فقبله يعتق عليه وهذا ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي يترتب عليهما
في هذه الصورة **قوله** الا ترى انهما اي حرمان الميراث عن المورث الكافر والفرقة من الزوجة الوثنية يثبتان
فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات
واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان **قوله** واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لا
عفو عن الكفر وجهل هو من الصبا الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما هي
عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الآخرة
اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا
عند ابي حنيفة ومحمد حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر
لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس لمجرد الارتداد بل للمحاربة وهو ليس من
اهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط
القتل **قوله** لا عهدة اي لا يلزم الصبي او العبد تبرعا بطريق الوكالة عهدة لان فيه احتمال الضرر لانه لا يمكن للصبي الا ان
يأذن الولي فيه فيجبر قصور رأيه بالتمام رأي الولي فيلزم العهدة **قوله** ولا مباشرته لان ولاية الولي نظرية وليس
من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال شمس الائمة والحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع
الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وعند **قوله** الا القرض اي الاقراض

اذا استقراض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع
الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه
ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل امونا من التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة
على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا **قوله**
وما كان مترددا اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والمص جعل
احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزم منه ان
لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام راي الولي **قوله** لانه اي الصبي اهل لحكمه اي حكم
ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا
اشترى له ويملك الاجرة اذا آجر عبيده **قوله** وتوسيع طريق حصول المقصود حيث ثبت بمباشرة الولي ومباشرة
الصبي **قوله** وعندهما اي تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله انما هو بطريق
انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام
ان راي الولي شرط الجواز وعموم رايه كخصوصه فيجعل كان الولي باشره بنفسه يعني ان راي الولي شرط لجواز التصرف
لا بنفاذ بالصبي ورايه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث جاز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشره بنفسه خاص
لا يتجاوزه فيجعل عموم رايه بان يعمل بيد الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولي باشره بنفسه **قوله** واما
وصيته فباطلة جواب سوال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في
الاخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما الضرر زوال الملك في الحيوة
فعلى هذا التقرير كان ينبغي ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما يتردد
بين النفع والضرر لاسيما اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الاخرة مع الضرر ابطال الارث الذي
هو نفع للورثة وعلى هذا الاهتم جواب المص رحمه الله لان غايته بيان الضرر بالوصية ويلزم منه صحتها باذن الولي
ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب انا لا نسلم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي تتضمنه
انما وقع باتفاق الحال وهو موافقة حال الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق
امراته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المص رحمه الله على التقرير الثاني

بان يقال مراده ان عند زوال الرق عن امك لك ان تعتق بسبب فصل علاقة الرحم فالحاصل فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من
تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم المنهي عنه وهذا يشير قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق فلا يرد الحقنا نظر **قوله**
فصل لما ذكر الاهلية شرع في العوارض عليها اي الامور التي تعرض فتزيلها او تنقصها او توجب تغييرا في بعض احكامها وسمي العوارض جمع عارض على انه
جعل اسما بمنزلة كاهل وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى وسميت بها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال
البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان
سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد
تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون
اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا تظهر آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل
الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث
يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا **قوله** لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة التي يتمكن بها من اداء العبادات على النهج الذي اعتبره
الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب **قوله** لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما
اصلي بان بلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ والممتد منهما مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طارئا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول
الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية
نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك الا ان الارث لكنه من باب الولاية ولا يتحقق بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا
وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان الجنون لا ينافي الثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب
من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهم حدوث القدرة بعد الوقت هذا اذا كان
الجنون الغير الممتد طارئا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف رحمه الله يسقط بناء على الاسقاط على الاصالة والامتداد وعند محمد رحمه الله ليس بمسقط بناء
على الاسقاط على الامتداد فقط والخلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك ووجه التسوية بين الاصلي والطارئ امران احدهما ان الاصل
في الجنون الحدوث والطريان لان السلامة عن الآفات هي الاصل في الخلقة فيكون اصابة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصلي بالجنون
الطارئ وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان
مثل الطارئ ووجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر
العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فانه بمنزلة حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة
عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل اللحاق بالعدم والطارئ قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم **قوله** ثم الامتداد
في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تضاعف الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت
وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل
ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترط في الصلوة التكرار ليثبت الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني نفس
الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام المسبب

تيسير على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء
عند محمد رح لعدم تكرار جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوة ستا وعندهما لا يجب لتكرار الوقت بزيادته على اليوم
والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المصير
الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل وظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف
الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل
الفريضة وان قلت فضلا عن ان يزيد عليها والامتداد في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه
وعند ابي يوسف رح في رواية هشام عنه لقيام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب **قوله**
وذلك لا يكون حجرا لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي
والمولى وايمان المجنون استقلالا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه
يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل
فاذا لم يصح الفعل لنفسه لعدم صلوحه لذلك فبفعل غيره اولى **قوله** واذا اسلمت امرأته لو ذكر بالفاء على انه تفريع
على صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام
على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له ويبقى النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة
كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه
من الفساد لقدرة المجنون على الوطي **قوله** ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا
ولحقا معه دار الحرب وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف
ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ
فانه صار اهلا للايمان متقررا ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون **قوله** فانه اي المجنون يواخذ بضمان
الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل
النيابة بخلاف **قوله** فانه لا يعتد بها شرعا لا نتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي
قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث
اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام فهب لي

ما موقوف عليه ليس بالقلات قوله وكذلك اي حكم العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل ثم في ايجرنه
وفي الآخر ناقص العقل فالحق بالمعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشرى له ولا يملك طلاق
امراته واعتاق عبده وبيعه وما يجب لزام شئ يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امراته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه بنفسه
لنفسه بدون اذن الولي ولا يطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات
ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا قوله الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على
المعتوه الى كمال العقل وهذا استدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام
لان اسلامهما صحيح حتى صح خطابهما والزامهما الا ان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى
حق الله تعالى خاصة وانما التاخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره قوله ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة
الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا
ذهولا وسهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي
الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت
هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه
كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان
معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية
عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكرها اخطارها بالبال واجراءها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون
عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى
السلام قوله ومنها النوم لما كان عجزا عن الادراك شيء من الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم
وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء
الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطها حالة النوم لعدم اخلال
النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج
بتكرر الواجبات امتدادا والزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفي قوله عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا
لما كان نائما عن الصلوة قوله وابطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق
والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا
انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب قوله فاذا قرا في صلوته لا يصح هذا مختار فخر الاسلام ذكر في النوادر ان قراءة النائم
تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم فسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر
في المغني ان عامة المشائخ على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فلما فيه الغير الفارق

بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان
له ان يتوضا ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال
الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في القهقهة من معنى الكلام حتى
كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم **قوله** ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث من
القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري به بواسطة الاعصاب
السارية في اعضاء الانسان فتسري في كل عضو قوة تليق بها وتتم بها منافعها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي
الحواس الظاهرة والباطنة واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لينبسط الى المطلوب وينقبض
عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار
وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب والدماغ آفة بحيث تتعطل
تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس بزوال للعقل كالجنون ولهذا لم يعصم منه الانبياء
عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تاخير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع
حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة للقوى والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل
القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان موادها غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف
النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا ينتبه بنفسه او بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته
لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف
ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث
الغالب الوقوع **قوله** ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي
بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى
انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في
آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لم يثبت الرق على المسلم
ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه
يبقى رقيقا وان اسلم واتقى **قوله** وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه
اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي
هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال
سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع
للمولى حق الخدمة في البعض ويجعل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك
لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان ان

فلا يتنافيان اجيب بان هذا يدل على ان الاصل امتناع ان يكون الموصوف بالرق بعينه موصوفا بالرق وهذا لا قائل به بل محل
بها باعتبار انه ملك وهما اذا ملك زيد نصف العبد شائعا فانه قد اجتمع فيه مملوكية زيد وعدم مملوكيته باعتبار نصفين **قوله** كذا الاعتاق مختلف
القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم التجزية بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لان
العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عند تعلق الفعل المتعدي بمفعوله
وانتفاء الشي اللازم يدل على انتفاء الملزوم والعتق ليس بمتجز اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء
لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي الآخر و
ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان الاعتاق متجز لانه لا يستلزم تجزي العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل
يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا يثبت كذلك بعد تقرر ملك المالك بل يتوقف
الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك قصدا اذ لا تصرف للمولى
الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال
الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما يبقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم موجب انتفاء
الملزوم وزوال ملك البعض لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال البعض الملك من غير نقل الى ملك آخر يكون ايجابا
للبعض من ان ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتدبير لا يسقط ما يبقى شيء من الملك فان قيل ففي ازالة كل الملك عن
الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله
تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق
بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت
قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد تبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق
عند ازالة البعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه
ويصير احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان
السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا الاثر ولان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض كمكاتب
عنده اي عند ابي حنيفة الا في الرد الى الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا للمال لان
المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه
مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم فيتنافى
المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية متعة والمالكية مالا او بالعكس فالرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا
لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص
المكاتب التسري بالذكر ليعلم الحكم في غيره بالطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي
التسري مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا يصح منه النكاح **قوله** ولا يبطل اي الرق مالكية النكاح والحياة والدم

لان الرقيق ليس بمحلول في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه محتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من
نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد فيصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما
في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان
الدم ملكه وبيده المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رح لا يصح في شيء
منهما وعند ابي يوسف رح يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف رح انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت
والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رح ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة
مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة رح ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك
دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال
باعتباره ويستوفي القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها **قوله** وينافي
يعني ان الرق ينبئ عن العجز والمذلة فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها
صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحرائر والسكنى والازدواج
والمحبة بتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا ازداد للنبي عليه السلام الى التسع وجاز له
ما فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء اولم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت
ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فيتعلق الدين بهما فيستوفي عن الرقبة
والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن اولم يف يصرف الى مالية الرقبة بان يباع ان امكن
والا يستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه
بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل
له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع لشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه
فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى **قوله** وينصف الحد لان تغلظ العقوبة بتغلظ
الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينصف حده القابل للتنصيف
كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تنظيم لملك النكاح في حق النساء فينصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة
لا تنتصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن
تنصيف الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند
الشافعي رح في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رح على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق
عبارة عن انتهاء المالكية يعني ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة به محلا للنكاح فمحل التصرف حل الحلية
فيتبين كان حل المرأة انه كان محلية الطلاق في حقها وهو ظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص

من حمل قوله على التناصف فقد فوّت حمل تحلية الامة بتنصيف بالعوث به حمل عليه الحرة ثم لا يخفى ان ليس معنى الطلاق
عبارة عن انقطاع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقض الطلاق واحد شيء من
المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل
المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية
لا يتحقق بدون المالكية فكلما ازدادت المملوكية ازدادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية
فان مالكية الحر اوسع من مالكية العبد فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان المالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم
تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان المالكية فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب
ان حال الزوج في الاتساع والتنصيف قد اعتبره حيث تنصيف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع
فلو اعتبرت في حق الطلاق ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثني عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان
يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو نصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع
تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثني عشرة **قوله** ولما كان احد الملكين برئيا يتفرع على هذا فاذا الرق
الكمال كالزمات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص عن دية الحر وان كانت
قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رح يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي
جهة المالية لان المال يجب للمولى والحكم في العبد ملك المال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف
الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رح جهة
النفسية لانها الاصل والمالية تبع تزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية اعظم
باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح
وكمالها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما
العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله والنقصان في مالكية العبد انما يتحقق
في مالكية المال الكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيها نقصان لانها ثابتة في ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك
اليد يعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك الرقبة نقصان شيء من قيمته فقدرنا بعشرة دراهم لانه قدر
اعتبره الشرع في اقل ما يستولي به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن و
قد نقل عن ابن مسعود رضه انه لا يبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل النقص في العبد هو احد شقي مالكية
المال فكان ينبغي ان ينتقص من قيمته الربع توزيعا على خطر المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا المالكية
اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا
منهما امر مستقل فكان على التناصف هذا التقرير كلامهم واعترض عليه المصنف بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري
التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن في كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما زعمتم فيجب

ان يكون

ان يكون نقصانه فى النكاح والطلاق غير ذلك باقل من النصف بل من الربع واللازم باطل حجا جا وتمامها ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجرى النقصان فى شئ مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهى كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعنى المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما فى الدية بل باعتبار الحل المبنى على الكرامة والرق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبنى على المالكية ونقصان الرقيق فى ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان فى الشئ يوجب النقصان فى الحكم المترتب عليه لا فى حكم لا يلائمه فالنقصان فى المالكية يوجب النقصان فى الدية لا فى عدد المنكوحات والنقصان فى الحل بالعكس وعن الثانى ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافى ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح فى الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا فى الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية **قوله** وانما تنقص يريد ان العلة فى نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر وزادت عليها ينقص منها شئ اعتبره الشرع فى صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشئ معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما حصل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثانى حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغى ان يحمل كلام المصنف على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرمانى من ان الواجب فى نفسه ضمان النفس ولكن فى جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية فى حق السيد والنفسية العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة فى ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها كما فى الموت دون العكس كما فى العتق وايضا المتقوم بالاتلاف فى القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للتلف وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجانى وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافى ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضى ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه **قوله** وهو اهل للتصرف يعنى ان الرق لا ينافى مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة وتثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد فى كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن فى نوع من التجارة يكون اذنا فى الكل فلا يصح الحجر فى البعض بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل الاذن التاقيت لانه اسقاط وقال الشافعى ليس تصرفه لنفسه باهلية بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده فى الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصد الاصلى

من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية الوسيلة لا يوجب عدم
اهلية المقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان
الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يقبل رواياته في الاخبار
والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب
ولذا خوطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز
ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد ملكه
فكالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان
يكون له طريق الى قضائه ورفع الحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى
طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة
اذ مملوك مال فلا يكون مالكا للمال واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة بمقابلة اليد كما
في عقد الكتابة مثلا وفي النكاح والطلاق ولا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم
التصرف وسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد
فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك ابتداء وقع الملك كما استحقه المولى بطريق الخلافة عن
العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا
قال ابو حنيفة ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط
الحق وعنده يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو
الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب
ان يحمل ما ذكره المصنف وهو ان الماذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل
يعني ان الملك يقع للمولى الا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فيعاد على ما ذكره المصنف
ان الماذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون حتى
يكون تصرفه كتصرفه فيصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل واما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس
كالوكيل اذ الوكالة لا يثبت الا قصدا كله والاذن يعم واما قال مرض المولى لانه في حالة صحة المولى

ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال ههنا مسائل الماذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل
بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من الماذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام رح ولذلك اى ولان المولى
خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وههنا مسائل
الماذون يعني يكون للمولى حجر الماذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس
كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه **قوله** وهو اى الرقيق معصوم الدم يعني انه حرم التعرض له ابتلاء
حقاله ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة يوجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة يوجب مع الاثم
الضمان اى القصاص والدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر
بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بها وقال الشافعي رح القصاص مبني على المماثلة والمساواة
ومبني على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر **قوله** والرق يوجب نقصانا لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثنى
من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان
استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام
فان استحقاق السلب انما هو بالقتل وبالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك **قوله** وينافي الولايات كلها بمنزلة
التفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف
يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم
اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان الماذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن
صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في
سائر اكسابه فاذا آمن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فيصح في حقه اولا ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة
لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة
وليس ذا من الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن اكتساب الاسباب
وما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما زال حجر المولى واصيب الغنيمة فيثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا
بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في
الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده **قوله** فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كان خطاء واما في العمد فيجب القصاص
ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى وعوضا في جانب المتلف عليه اعني
المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد
بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه
من الملك والمنافع **قوله** الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش
اصل في الجناية الخطاء لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة

[illegible]

لايجب على العبد ضمان ما ليس
بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس
باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب
الدية في جناية العبد خطاء لان الدية صلة
في حق الجاني لانه يجب ابتداء وعوض في حق
المجني عليه لكون المتلف غير مال بنا في
الوجوب على العبد وكون الدم ما لا يتجزى
ان يهدر وجب الى المتلف عليه فصارت
رقبته جبرا الا ان يختار المولى الفداء
فيصير عائدا الى الاصل فلا تبطل الارش
الاصل في هذا الباب [illegible]
[illegible]

باستيفاء المولى الغداء فصار الامر الى الاصل ولم يبطل بالقياس ومنها الى يوسف ومحمد تعتبر اعتبار الغداء بمنزلة الحوالة كان العبد مال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يعرف الجاني ليهاكما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطاء من الى العبد العرض نفيا اختيار الغداء تعلاص الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل **قوله** ومنها الحيض والنفاس جعلها من العوارض لانه اما صورة وحكما ولما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل والقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس والصوم على خلاف القياس لتادية مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوات حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاءها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت **قوله** ومنها المرض يعني فيما سبق من الجنون والاغماء **قوله** مستندا الى اوله اي حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض من اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام **قوله** وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله **قوله** نظرا اليه ويعلم كلاهما يتعلق بقوله جوزنا الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني لتقييد بالتعليل وهذا ما قال فخر الاسلام هكذا الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالتعليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فجوز نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اي استيثارا من الورثة متعلق بالتعليل علة للتقييد والتجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اي تهمة ايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار ضغينة له اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالتعليل **قوله** بان يبيع ليبني لو باع من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من اعيان بالايثار له لا في المعنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة لان حق الوارث كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية بالاجماع وعندهما يجوز لعدم الاخلال بشيء من المال وانما يتعلق حق الغرماء

فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالمثلي ❊ وعلى ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرما بمثل القيمة
هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من احد الغرما بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة
وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين
من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث
ولا ان يأخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرما فانما يشاركهم الباقون من جهة ان المريض
ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم **قوله** ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية
فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شأنه الحيوة او زوال
الحيوة ومعنى الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية واما اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط
الا في حق الاثم اوغيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره اولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين
او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به اولا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى
الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضي به الحاجة اولا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له
على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات وعقاب بواسطة المعاصي وهذا حسبما
ما فصل في الكتاب **قوله** وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق الضعف بالرق اذ الرق يرجى
زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في التوجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الميت مال او كفيل يتقوى الذمة
لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل متقوية لذمة الاصيل ومنهية لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال
ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رح لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ
الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت
واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي عليه السلام
اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه
فقال علي او قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا الضعف المحل
بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت
مال ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فالذمة تتقوى به لكونه
محل الاستيفاء والتبرع انما صح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه

لان السقوط بالموت انما هو لعجزه وموت المحل فيتعذر بقاء الشرور فيظهر في حق من عليه دون من له **قوله** فانه يترتب مثل اي من التركة حقوق الميت كونه تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يقدم تجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستأجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين **قوله** لحاجته اي حاجة المولى الى الثواب لحصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في حق المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا سقط عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة بحريته واولاده واذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيبقي بعد موت المكاتب كما يبقي بعد موت المولى بل بالطريق الاولى **قوله** واما المملوكية فثابتة يعني ان مملوكية الميت ثابتة وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية بها ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لابد من ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت تحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب من تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب لما ثبت شرطا للملك لبدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب ان كان المغصوب هالكا وقت اداء البدل **قوله** ويثبت الارث اي ولانه يعني لانه يقضي به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله فقوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه باموالهم بمنزلة انتفاعه بنفسه بها **قوله** والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه يفضي الى الموت الذي هو السبب حقيقة لتصير الميت اي المريض بمرض الموت محجورا من التصرفات التي يبطل تلك الخلافة وكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان او قال لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا منهما لا يصح تعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له معتمدا على الوارث فاقبر للحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التاجيل وبهذا يتبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار ونحوه من الامور الكائنة يتيقن كمجيء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت يثبت الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصيل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم بسببه ويدخل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه كذلك وصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال

قوله دون سقوط التقوم اى المدبر لا يصير كام الولد فى سقوط التقوم لان الاحرار للانية اصل فى الآدمى والتقوم تبع ولم يوجد فى المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمنية وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها **قوله** والا ما لا يصلح لحاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثأر لا انتقالا عن الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغى ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولى القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافة عن الوكيل والسبب انعقد فى حق المورث والحق وجب للوارث فيصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته كما اسقاط المورث فانه اسقاط الحق الغير قبل ان يجب **قوله** حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما من البقية يعنى لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص بدون اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء وكل منهما فى حق القصاص كانه منفرد وليس لثبوت فى حق احدهما ثبوتا فى حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة **قوله واما العوارض المكتسبة** اى التى يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن الازالة كالجهل وهى اما ان تكون من ذلك المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاولى اى التى يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء

على خلاف ما يوجبه والا فبسيط وهو الغرا وبعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بعبد المقام اربعة جهل بالصبح
عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى وذاته
وصفات كماله ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اى ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان
واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره جحودا
واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وتسمية هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار
من لا يعرف الحق ومكابرته تركه النظر في الادلة والتامل في الايات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة
وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل فيه
عدم التصديق المعتبر بالاذعان والقبول **قوله** ونحوها اى مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق
بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير **قوله** فيجد قاذفه اى قاذف المسلم الذمى وطئ في نكاح المحارم
حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب بالنفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت
الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيجد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اى نكاح المحارم بمرافعة
احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يخبر الزوجان على الترافع ثم يفسخ
اذا لم يكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت
الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب انما وقع في ذلك لتغيير اسلوب
كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي ان ديانتهم معتبر دافعة للتعرض لا للخطاب
لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا لكيف المكابرة والعناد ولكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب
عقد الذمة فلا يجد شاربهم لكن لا يثبت بحاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على
ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهي الحفظ عن
التعرض فكانت الاحكام المذكورة من مؤكدات ذلك **قوله** واكلهم الربوا وقد نهوا عنه من مستثنى الشام
والسواقب فدينهم الربوا **قوله** فان ديانة الكافر يعنى ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا يكون حجة بخلاف
ما اذا وافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق **قوله** بل المراد ان معتقدهم اى ما كان شائعا ان

ديهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم او لم يرد به وسواء كان حقا او باطلا دافع لنكاح
المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم يثبت
حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه
فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم المعتقد لبعض منهم كما اذا اعتقد واحد
جواز السرقة او القتل لغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة
هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح
المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم
عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم
لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع **قوله** ولا كذلك من ليس في نكاحها
اشارة الى الجواب من القياس على مجوسي خلف بنتين احدهما زوجته وتقريره ان من
ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس
بمنزلة زوج المحرم حتى يواخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فكان تعدية بخلاف
ضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يواخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها اعتقادا
لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة
بانه لا يصلح نزاع الزوج لانه التزام هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة
قوله دعيانا يعني ان المال في نفسه يصير الى قل وان كثر والحاجة دائمة لامكان الحيوة
الى القيامة **قوله** كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على
الذات وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبائح وبجواز الشفاعة
لحط الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل
عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر

بانت - حيث ولي الاول منهما في غيره من ولبره والدلالة على انه معتقد وتيسير
ان حق معتقده ان جنبه وهذا اظهر مثل اهل الفرقة في مباينة دار الاسلام متأولين بالقرآن
متمسك به صار غاية والي ما يوافق اعتقاده وانما قرنا سنا ظرية والزمه الاسلام فهو مسلم
انشرح صدره بحقية القرآن ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم **قوله** وكذلك الباغي مما يتلف من اهل العدل
بتاويل ذلك بشبهة طارئة فان كان المنعة قد سقطت ولاية الالزام فتشدد حساً وحقيقة على ان
الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس ولكن يستر منه ما كان في يده ولا يتكرر
ويفتى به بوجوب الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت
بمنعة فانه حسا في حكم المتوطن بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط معه وان كان
ومنعة فهذا مانع من تبليغ الحجة والالزام فكم فيه هذا الضمان ويجب علينا محاربة الباغي حتى يقر
لتي تبغي حتى تفيء الى امر الله تعالى وقال النبي ومنكر نهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل
محاربتهم انما تجب وان عزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع **قوله** ولم تحرم الميراث بقتل
بقتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع والقتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا لكون محرما
حراما وعقوبة ولا اذا كان مامورا كقتل الباغي والقتل رجما وقصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث
بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرضت من الشبهة
وهذا فيما منقطعة عنده بمكان المنعة فكان قتل اهل الحق في حق الاحكام لا في حق الاثم بمنزلة الجهاد
لان انضمام المنعة والانقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد يجعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث
كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فيحرم اتفاقا **قوله**
وان كانت الدار واحدة يعني ان تملك ذلك بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال الاحراز
ووجوب الضمان بالاتلاف مبني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فحين لا تملك مال
الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن ما
نفس اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب
سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة من كل وجه
ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان
متناقضا لان اثبات الملك منا وعدم الضمان يقتضي القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب
غير متقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان الابدال كما في المغصوب قلنا ذلك يجب
بعينه والملك بالضمان لا يصح استنادا الى ابتداء **قوله** وكذا من قاتل في جهاد واستعان به على
القتل بالمال كونه في نفس الدين او مع الخيانة او لادعاء مردودة وذلك اذا ان يكون في

اصول المذهب لما مر او فرق فرد فيه و ذكر ههنا ان يكون مخالفا القياس وخبر الواحد فيصح هذا اولكتاب والسنة المشهورة
والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب
ايضا كذلك فمخالفته انما يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عدم قطعية المتن والسند
فالمخالف كافر لا محالة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورة او يكون
متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عنده وحجة تمسكا بقوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان
لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه للتسمية وان تركها عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله تعالى في قلب كل مؤمن ومنها القول
بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب
خطأ في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر
اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله
وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المختصة في رجلين ورجل
وامراتين وهذا الاينافي ثبوت نوع اخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عليه السلام
البينة على المدعي واليمين على من انكر ما ذهب اليه الشافعي في احد قوليه في مسئلة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى
الولي قتله على واحد او جماعة من اهل المحلة وكان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او ظهر لوث اي علامة تغلب على ظن القاضي
والسامع صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضي له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطاء واما في صورة العمد ففي
القول الجديد يقضي بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد تمسكا بقوله عليه السلام للاولياء المقتول
وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الى اخر الحديث فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر وهو مشهور فظهر ان كلام المصنف في تقدير القولين ليس كما ينبغي وانه لا جهة لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز
بيع ام الولد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام بان المالية متيقن
وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الاثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه **قوله**
كمن صلى الظهر او رد سلتين اوليهما مثال الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال لان فيها مخالفة
الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا **قوله** ولم يقض الظهر بناء اي بنى عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان
الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع **قوله** واذا عفى احد الوليين ثم اقتص الاخر يجب عليه
بالعفو وبان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد ولما ذهب اليه بعض اهل المدينة
من ان القصاص اذا ثبت لاثنين كان لكل واحد منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للاخر القتل الا ان الظاهر ان
هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه
والظاهر ايضا عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل اشتباه ويصير شبهة في درء الحد **قوله** اذ هذه الكفارة يعني كفارة الصوم
تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعني

الاول لا الثانية
واذا عفى احد الوليين ثم اقتص الاخر على
ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال
فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد
فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار
هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل
وكذا المحتجم اذا ظن ان فطره فاكل عمدا فلا
كفارة عليه لان قوله عليه السلام افطر الحاجم
والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة اذ هذه
الكفارة مما يندرئ بالشبهات كما في الحدود
في المسئلة السابقة

قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابي
يوسف لا يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الا تقليد العلماء
وانما التمسك بها للفقهاء والفتوى ايضا تعصم بالمحاجمة وان كان قد ذهب اليها الاوزاعي
الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع **قوله** ومن زنى بجارية امراته او والده يظن انها تحل
زنيا على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط او على ان الزوجة يجب على ملكها ان
ملك الاصل ملك للفرع او حلال له فهذه الشبهة شبهة اشتباه وتسمى شبهة في الفعل وهي ان يظن غير
دليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل تمحض
زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة
لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان
الفعل لم يتمحض زنا لنظر الى الدليل اعني قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية الاخ
او الاخت فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد **قوله** واما الجهل يصلح
عذرا لمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فيجهله من الاحكام من الصلوة والصوم
ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد الهاجرة قضاؤها مدة اللبث في دار الكفر
لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقدير الشهرة في محله **قوله** فانزل تقرير ما كان ان نسخ
ليسع ايا الحكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا كيف
حال من مات قبل التحويل من اخواننا **قوله** وقصة تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة كانوا في
سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا الآية وعن ابن كيسان انه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال
ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر
كيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت **قوله** والبكر اي كجهل
البكر بالنكاح فيما اذا زوجها غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد
من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح وما اذا زوجها

الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر فى بعض البلاد نقلا عن المصنف انه يصح النكاح فى هذه الصورة ولكن يكون لها الفسخ وهكذا اورده فى شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا **قوله** لان طلب العلم واجب عليها اى على البكر وتقرير المقدم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم فى دار الاسلام وعدم المانع من التعلم فى جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لايرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما المسائل الخفية **قوله** حتى يشترط القضاء ثمة اى فى فسخ البكر بعد البلوغ لاهنا اى لا فى فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولى وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا برفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المراة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك فلذا جعلنا الدفع فى حق المراة قصدا وابطال الملك ضمنا وفى حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاؤه ضمنا **قوله** ومنها اى ومن العوارض المكتسبة السكر وهى حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضى اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب الخذر اى ما ينفعل عن الطبيعة فتتصرف فيه وتحيله الى مشابهة المتغذى فيصير جزءا منه بدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه ويعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التى يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابى حنيفة وابى يوسف للاستمراء الطعام والتقوى على قيام الليالى وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذى القى فيه الزبيب ليخرج منه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وعلاه قذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه فى ظاهر الرواية **قوله** حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روى عن ابى حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه **قوله** فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب اعنى لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب فى حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال فى مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهى بل للمامور والمنهى بمعنى طلب منك صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل فى الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلى الصيد فيمن جعله حالا عن قوله اوفوا يكون قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اى متعرضين له فى الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا فى حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم

حتى حسبنا اي خمسين بذلك بالة السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ولوجوب الاحكام فالسكر من الشراب المحرم والمثلث لا يبطل اهلية الخطاب لانما يتحقق العقل بالبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار والتزويج والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب كرها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا والسكر لا يفوت القدرة وفهم الخطاب بسبب هو معصية فجعل في حكم الموجود زجرا له وتحقيقا للتغليظ عليه في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه لا يصح منه دفعا للحرج **قوله** واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالتبدل اي تبدله او جاء يدل عليه ظاهرا ولم يتكلم في حالة يعتبر فيها القصد وفي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده **قوله** لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى على المسامحة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا ينفع صريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على الاقرار في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم والمثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو **قوله** وحده اي قال ابو حنيفة رح يعني حد السكر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز تحقق في السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر الهذيان عنده واختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد **قوله** ومنها الهزل هو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح هو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فعبر بعضهم عن ظاهره ليشمل المجاز الاسناد او بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية والنوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ موضوعة لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف رح اوضح المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام يترتب عليها ويلزم معانيها بحكم الشرع **قوله** ولا يشترط كونه يعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من القران بالعقد **قوله** ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر **قوله** وهي اي التصرفات اما انشاءات او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها

الى

حتى لو اسلم يصح ولو ارتد لا يصح ... وحده ان لا يعرف الارض من السماء ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي ... ان يشترط باللسان ولا يشترط ذكره في العقد ... المواضعة قبل العقد ... ولا ينافي الاهلية ... وينافي اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة ... فصار بمعنى خيار الشرط ... وهي اما ان تكون في الانشاءات او الاخبارات او الاعتقادات ... كالبيع ...

الى بيان انواع فاعلم ان البياعات والاشياء اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليهما او على ان لم يحضرهما شئ واما ان لا يتفقا على شئ من ذلك صريحا اما ان يدعي احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شئ او يدعي احدهما البناء والآخر عدم حضور شئ واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه **قوله** لعدم الرضاء بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لان المانع عن الملك عدم الرضاء كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضاء **قوله** فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة متوقفة على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلث دون الثلثة اعتبارا بالليالي **قوله** عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على ان لم يحضرهما شئ والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي عدم المضي فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة **قوله** فعلى اصل ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شئ من الصورتين وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على ان لا يحضرهما شئ فانه عند ابي حنيفة بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الآخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناءهما واما ذهولهما واما بناءه مع اعراض الآخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الآخر او اعراضه واما اعراضه مع ذهول الآخر وبنائه فيصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعي احد الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية وانما فرق ان تمسك ابي حنيفة رحمه الله بان الاصل في العقد الصحة تمسكهما بان العادة جارية بتحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء

مسئلة ونحا اذا اتفقا على الاختلاف فى الاعراض والبناء ثم ان ليعبر كل منهما باعراض احد جانبها والاخر فلا فاتى صحة الزوم وبهذا ظاهر **قوله** والفرق بين البناء ههنا وثمه يعنى اذا وقعت المواضعة فى قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة فى نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثمة الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اى فى صورة المواضعة فى قدر الثمن والبناء ثمة اى فى صورة المواضعة فى نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما يعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس هو محل فى العقد كاحد الالفين فى صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا فى اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا فى الثمن الذى هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة فى الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثانى ترجيحا للاصل فينتفى الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الاخر التسمية من غير ان يحتاج الى اعتباره فى تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما فى النكاح **قوله** والفرق لهما يعنى اذا وقعت المواضعة فى جنس الثمن بان بايعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شئ اما ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد باسميا من البدل ضرورة انعقاده الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة فى جنس الثمن والمواضعة فى قدره فوجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن فى الاولى دون الثانية لان البيع فى صورة البناء لا يصح بدون تسمية البدل و اذا اعتبرنا المواضعة كانت البدل الف درهم وهو غير مذكور فى العقد والمذكور فى العقد يكون مائة دينار وهى غير البدل بخلاف المواضعة فى القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود فى الالفين **قوله** واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفى الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض اولا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع وكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اى النقض بمعنى انه لا يجرى فيه الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر او لا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا **قوله** وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب عند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخى والرد فى حكمه بد والاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل هو سبب مفض اليها لا استدلالى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار **قوله** وفى قدر البدل يعنى اذا وقعت المواضعة فى قدر المهر بان يذكر فى العقد الفان ويكون المهر الفا فاذا اتفق المتعاقدان على الاعراض

عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة رح فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود في الايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده وجهالته وبدون ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل **قوله** وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا يتوسل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه بانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح بدون تسمية المهر يصح وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة رح وفي رواية محمد رح هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رح هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل **قوله** ومنه اي ومما لا يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على ان المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض وعلى ان لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة رح فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في الثلثة الايام يبطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فجعل الهزل في الخلع على كل المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله وكذا في سلتنا على كلا المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية في ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال

في النكاح الصحيح وقد اثبت الهزل فيه فلم يعتبر في النكاح حيث لم في الثبوت لا يتوقف
وان لم يتكرر بمعنى ان اقتصر فيه على اتفاق ... قيل انما المال وهذا لا ينافي الاضافة بمعنى الثبوت
الا كرو عند ابي حنيفة رحمه توقف الطلاق على مشيئة المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد
بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة بان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال
بل يتوقف على اختيارها **قوله** والتسليم الشفعة بطلب الشفعة يكون بان يطلب مواثبة اي يطلبها
كما علمها حتى يبطل بالتأخير وطلب التقرير بان يشهد اعدله ثلث بيته ويقول اني طلبت الشفعة
واطلبها الآن وطلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك في تسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة
يبطل الشفعة فهو بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم ويكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل
بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا والحكم وكل ما
الخيار والهزل يمنع الرضا والحكم فيبطل التسليم **قوله** وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل عن الدين
لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط **قوله** واما الاخبارات فيبطلها الهزل
سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا
شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا ان بينهما نكاحا وما بينهما نكاح في نفس الامر كذا او لغة فقط
كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة
عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق
مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة
انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صادقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق
والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق **قوله** فيكون اي الهازل بالردة مرتدا
بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله
تعالى حكاية انما كنا نخوض ونلعب الآية وهذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد
والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم **قوله** ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الايمان هو التصديق
والاعتقاد **قوله** ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل
مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لان موجب
العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسره المصنف بالخفة الباعثة على العمل
بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة هو الخفة والحركة
وهو ما يشبه تخصيصا لما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يترتب عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك
قوله ان التبذير ما يعلمه مشروع والتبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة

والمراد

والمراد با صل التبذير ہو غش تفریق المال **قوله** واجمعوا على منع مال الصبي اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اى لا تؤتوا المبذرين اموالهم التي ينفقونها فيما لا ينبغي واضافت
الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معائشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم اولانهم
المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد
للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا اى ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا
للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة ہو السبب الظاہر للرشد وہو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك
عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما ہو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه
المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس وہما تمسكا بظاہر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس
منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر ہما سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف
ومحمد متمسكا بوجوه الاول ان ہذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر للسفيه وان لم يستحق النظر من جهة
انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الآخرة عن صاحب
الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم
حال السفه يفتقر الى النظر له فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف
فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لابطل ملكه باتلافه التصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الا الكلفة والمؤنة
والثالث انه انما صحح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا له تحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا
عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اہل الاسلام فان السفيه باتلافه واسرافه يصير مظنة
لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت المال عيالا كما حكاه
المصنف فانه وان كان خلافه واحتيالا في الوصول الى المقصد لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق
جارية بالف دينار **قوله** دخل في سوق النخاسين لنظر في زائدة والمكايدة المقايسة والتلبيس التخليط واخفاء الامر
على الغير والطريق ان يمشي امام الرجل ويقال طرق واطرقوا وذلك عادة الكبار والنمرقة وسادة صغيرة
والعثنون شعرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فنونه ايهام اى فنون الحيل

والتزويه والسموم اى من جهتها العقد الذى يعرف به الحكم وكذلك قوله يتصف شئ يحتمل عود الضمير الى البائع والمشترى وانما هو
من مظنة الاقتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره واجاب بانه جائز عند ابي يوسف ومحمد في المستحقات
المطاحونة للاجرة ونصب السؤال لاستخراج الدينيم من التطيلق والمثال وذلك ما يكون الحجر لدفع ضرر بين فهم المنع والاطباء يلبس بين
من القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة لانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس فلا يقيم
لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا
يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في حقوق العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات
مع ان حرمة النفس اشد من حرمة المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان منع
بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر لكن قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لا يستحق ويمنع انقطاع عند النظر له والعلم
ان النظر له جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر المسلمين من غير نفع لا منه يجب
الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال الاهلية والحاقه بالبهائم بخلاف
منع المال فانه بالنص وعن الثاني انا لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة
وزجرا له وسببا لبعض المشائخ فان سببه هو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم هو منع المال صالح للعقوبة وبالتفويض
الى الاولياء دون الائمة فكونه عقوبة تعزيرا وتاديبا لا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان اجيز النظر لا عقوبة
فلا نسلم تحقق القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق السفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارة
والاهلية وبها امتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان فتغييره ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن
الوجهين الاخيرين ميل الى اختيار مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله **قوله** ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان للنظر له
النظر له وهو الحلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له واليق بحاله ففي الاستيلاد يجعل
كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملكه ابنه بالشرى القبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن ولا يلزمه الثمن والقيمة في ماله
المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا له
اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم واذا لم يوجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء فكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع **قوله**
وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج
كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى المديون او تصرف المديون عن التصرف فالاول اى الحجر
بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه
وعند ابي يوسف يتوقف على ان يحجر القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء المال والضرر باهدار عبارته فلابد في ترجيح احد الجانبين
من القضاء والثاني اى حجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف
على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي ماله وعروضه
كانت او عقارا لما روي ان معاذا رضي الله عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء

بالحصص

[illegible] في الطلاق [illegible] الى [illegible] المديون [illegible] الدين [illegible] القاضي [illegible]

بالحصص لان بيع مال القصاص ويؤيده يستحق عليه وهو ما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا
اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال فهذا حجر خاص
قوله التلجية هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق في
باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فيهما الا اعتبار هو خصص قال في المغرب
التلجية ان يلجئك الى ان يأتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجات اليك داري
اجعلك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجأ فلان الى فلان والجأ ظهره الى كذا وقيل
معناه انا ملجأ مضطر الى ما باشره من البيع منك ولست بقاصد حقيقة فوقع على ان لا يصح تصرفه الا مع
العذر يعني في الحال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسبه فينفذ تصرفه مع كل احد **قوله**
ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلنا المراد انه خروج من عمرانات الوطن
على قصد سير ممتد ثلثة ايام ولياليها فما فوقها سير الابل ومشي الاقدام **قوله** واختلفوا في الصلوة يعني في
التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الكمال مشروعا وعندنا اثره في
اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء ويستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي
عن عائشة رضي الله عنها قال متأمل كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين بالغداة
وركعتين بالعشاء فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربعا
الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي رح الثاني ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه
شرعا دائما وهو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان
الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام ومن لا تم انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبي صلى الله عليه
وسلم سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل
التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا
لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة **قوله** ولما كان السفر بالاختيار
يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه اي لم ينفسخه قبل
انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان العذر في المرض مما لا مدفع له فربما
يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه العذر وبعد الشروع علم لحوق العذر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر

فلا يتمكن من دفع السفر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولهذا قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه مسلم
بذلك كذا قاله فخر الاسلام رحمه الله وقيل معناه حكم المسافر وافتى في حقه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما
في اول اليوم اولا فان كان قائما فان ترك الصوم فذاك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان
السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى
عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان
السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففي المرض يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط
لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة فان قارن
الافطار كان الشبهة في سقوط الكفارة وان فارق لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير قران
شبهة **قوله** على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي رحمه على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما
ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل
لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر
غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على الحرمة الاصلية
ويكون حكم كذلك في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية
هو البغي والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغي او الآبق المقيم
وقد يكون السفر بدونه وبانه مع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي
مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببية الحكم مع ان السبب وسيلة اولى والايضا
صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر
اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل
عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر لانه حدث من شرب المسكر فهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه تعليق بنفس الاضطرار
بل بالاكل فيما بعد في الآية تقديره فعل اي فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه
غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سيقت الآية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر
الحاجة على ان عاد كرر لتاكيده او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا يجاوز غيرها يسد الرمق ودفع الهلاك او غير متلذذ ولا
غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوعة **قوله** ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام قصد
الفعل ان يقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود
سواه يجوز المواخذة بالخطأ لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة
لا يجوز لان المواخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل
الخطأ من العوارض المكتسبة **قوله** وبعضها مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل

الخطاء فانهما مستلزم لانها القابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة فی ثلث
سنين تخفيفا على الخاطی وقد صرح فخر الاسلام فی بحث الاكراه بان الدية ضمان التلف والكفارة جزاء
الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه تتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق
ذلك فی بحث الصبی وعبارة فخر الاسلام هو ههنا ان الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف الفعل فيما هو
صلة لا تقابل بالمال اذ لا ينفك عن الخطاء عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح
وترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة فيصلح سببا لجزاء قاصر **قوله** ويقع طلاقه ای طلاق المخطی كما اذا اراد ان
يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعی هو لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد
فی المخطی كالنائم وجوابه مذكور فی الكتاب وفی قوله لا مقام اليقظة والرضا جواب عما يقال لو كان البلوغ
عن عقل قائما مقام القصد فی الطلاق لوجب ان يقع طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام
الرضا فی التصرفات المفتقرة الی الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان
السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ اذا كان ذلك الشئ خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد والاهلية استعمال العقل
فی النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نهاية فی الاختيار بحيث يفضی اثره الی الظاهر
من ظهور البشاشة فی الوجه ونحوه ولما كان عدم القصد فی النائم ووجود الرضا فی غيره مما لا يعسر الوقوف
عليه لم يحتج الی اقامة شئ مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن فی قوله لا مقام اليقظة تسامح
لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر ولان النائم
يحتاج الی اثباته فی اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذی يحتاج الی اقامة
شئ مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر
انما يقام مقام الشئ عند خفاء وجوده وعدم القصد فی النائم يدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا فی المكره **قوله** كالبيع
فانه يعتمد القصد لتصحيح الكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبنی عن القصد دون الرضا فلو اراد
ان يقول سبحان الله فجری علی لسانه بعت هذا الشئ منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه فی ان البيع انما جری
علی لسانه خطاء فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الی اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره كبيع المكره او باعتبار
البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة **قوله** واما الذی من غيره ای القسم

الثاني من عوارض مكتسبة وهو الذي يكون من غيره فشرعت في الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته
لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضا لا للاختيار اذ الفعل يصدر باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا
يفسد بل يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان
استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من
فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سوا كان ملجئا او
غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام
وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يؤجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة
اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل المسلم بغير حق ويؤجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكذا [illegible]
والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو ترك وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل
لكنه لو ترك وصبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة ولهذا اسقط الفرض لانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل
لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البزدوي ان فعل المكره حرام كالقتل والزنا و
فرض كشرب الخمر واكل الميتة ورخصة كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير وعلى فخر الاسلام ثم فرق بين كلمة الكفر والفطر
للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا يسقط قط بل الاكراه محال
قوله ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عنده اي على اي اوفق له وتحمل ان يريد
ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به **قوله** واصل الشافعي هي القاعدة التي قررها الشافعي في باب الاكراه
هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق او لا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه
الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون
عذرا مشروعا او لا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او فعل
لان صحة القول بقصد المعنى وصحة الفعل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار ويقيم الحكم الى الفاعل بلا رضاه والحاق الضرر به وهو غير
جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يرفع عنه الضرر بدون رضاه فلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم انه قطع الحكم
عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اي المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه
على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم
عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني مكرهين **قوله** وطلاق المولي بالنصب فاعل من الايلاء يعني
لو اكره المولي على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه لم يفت التفريق بتمضي المدة كامرأة العنين بعد الحول فانه
اذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق **قوله** والاكراه بالقتل يحبس عنده
اي عند الشافعي وهو سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي رفع الضرر قال الامام في التتمة الاكراه ان يخوفه بعقوبة
تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو

وتخصيصه بعض لا اذهب لحياة واتلاف المال ونحو ذلك **قوله** واصلها اعني ان لا يصلح المقرر عند ابي حنيفة رح واصحابه ان الاكراه
ان كان ملجيا وعارض اعتبار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال
فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقرار وان كان من
قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبدل
محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال
او النفس والمراد بالاكراه الملجي ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس والضرب ومعنى اعتباره الاختيار ان الانسان مجبول
على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد
الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه بقي مقصورا على
الفاعل **قوله** فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا تحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير
واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة ذكر في التلويح الطريقة الثانية
انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير مقصود وانما النظر الى المقصود من الكلام الى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك
الحكم بنفسه يجعل الغير آلة له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا كل غيره
يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا لخلافة الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة له **قوله**
فالاين ينعقد بالاكراه وهو لعيد الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال
النفاذ يقتضي اختيار السبب والحكم والرضا بهما جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضا في جانب الحكم
وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم يبق الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فاسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم
من كل وجه فانتفاء شرط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اجدر واعترض المصنف بان ههنا امورا اربعة هي
اختيار السبب والحكم والرضا بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضا به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضا به وفي الاكراه يوجد
اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضا بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد الاثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل
ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والمصنف لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحية
فيظهر قوة الاعتراض على ما ذكرنا ويمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الامرين الذين
في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا
قد يكون وقد لا يكون ووجود الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف
الحكم **قوله** واذا اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف
درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه يتوقف على الرضا
ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال
الاكراه بقبول المال اي ان يتحد محلهما بان يكره المرأة لانه لو اكره الرجل على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق بالاكراه لا يمنع وقوع

الاكراه ... اي لا ينفذ بالاكراه ... وفي الاكراه ... والرضى بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضى به مفقودان ... في الهزل ... في الاكراه مع الفساد ... فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه ... واذا اتصل بقبول المال ... اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال ... في الطلاق ... يقع الطلاق

الطلاق بغير رضاها المال الا انها اذا رضيت فالمال طالقة بائنا ما سمي لها من البينونة وانما ذا الفصل الهزل بقبول المال فيقع التطليق على
يتوقف وقوع الطلاق على قبول المرأة المال وارتضاها فان اشترطته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا خلاف وقال ومن
ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا وجه قول ابي حنيفة انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون
الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لا يمنع وجود الرضا بالسبب
بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان
الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل لعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيصير كانه
المال لوجود الاختيار ووجود الرضا بالسبب تحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان
اثره في المنع لم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الاخر وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق ويلزم المال وما يدخل
على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد من
صحة الايجاب كثبوت الثمن والهزل دخل على السبب فيمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والهزل دخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم
وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع
يوجد في المتبوع ابدا **قوله** وان كانت اي الاقوال مما تنفسخ ويتوقف على الرضا فينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله
في محله واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المفسد ثم الاكراه
الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا ينعدم في الوجهين فينتفي النفاذ
والنظر في حد الاكراه من الضرب والحبس مفوض الى راي الحاكم **قوله** وكذا اي مثل التصرفات التي لا تنفسخ الاقارير كلها
وغيرها في انها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر محتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان
جانب الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضا فهو دليل على الكذب اي عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قلت الاكراه
يعارضه ان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما هي في المدلول
لا الدليل فحاصله ما في الباب انه لا رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا يثبت بالشك الحقوق **قوله** والافعال منها ما لا يحتمل كون
الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامها
المتعلقة بها من حيث انها اكل وشرب فاذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من
حيث انه اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في
الزنا لو اكره عليه كان العقر على الزاني لكن لو اتلفت الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل اي المكره والثاني وهو
ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية اولا فالقسم الاول يقتصر على الفاعل
ولا يجعل آلة للحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة لعاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم
مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ان يفعل
الفاعل ويرضاه وهو خلاف رضاء الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان جانيا بالضرورة وذلك

فخر الاسلام لذلک مثالین الاول تبدیل محل الجنایة فذا لا یستلزم تبدیل ذات الفعل وتدلیسه تلزم فالاول کما اذا اکره محرم محرما علی قتل الصید
فقتله یقتصر علی الفاعل لان الحامل انما اکرهه علی الجنایة علی احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجنایة علی احرام الحامل لا احرام
الفاعل فلم یکن آتیا بما اکرهه علیه فلا یتحقق الاکراه فان قیل الاقتصار علی الفاعل ینبغی ان یکون فی حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الکفارة
تجب فی الصورة المذکورة علی کل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصید بالید والکفارة المترتبة علی ذلک مقتصرة علی
الفاعل واما الکفارة الواجبة علی الحامل فانما هی مترتبة علی قتل الصید باکراه الغیر علیه کما فی الدلالة علیه والاشارة الیه وتحقیق ذلک ان
موجب الکفارة هو الجنایة علی الاحرام وکل من الفاعل والحامل جان علی احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصید بیده واما الحامل فباکراه الغیر
علیه فالفعل الذی هو القتل بالید یتجاوز الفاعل فی حق ما یجب به من الجزاء والثانی وهو ما یکون تبدیل محل الجنایة مستلزما التبدیل
ذات الفعل کما اذا اکره الغیر علی بیع شیء وتسلیمه فیقتصر التسلیم علی الفاعل اذ لو نسب الی الحامل وجعل الفاعل آلة للحامل لزم التبدیل
فی محل التسلیم بان یصیر مغصوبا لان التسلیم من جهة الحامل یکون تصرفا فی ملک الغیر علی سبیل الاستیلاء فیصیر البیع والتسلیم غصبا اذا
نسب التسلیم الی الفاعل وجعل متمما للعقد حتی ان المشتری یملک المبیع ملکا فاسدا لانعقاد البیع وعدم نفاذه فلا یلزم ذلک وقد یقال ان الفعل
فی المثالین المذکورین لیس مما یحتمل کون الفاعل آلة اذ لا یصح ان یجعل الشخص آلة للغیر فی القتل من حیث انه جنایة ولا فی التسلیم من
حیث انه اتمام العقد لانه لا یقدر احد علی الجنایة علی احرام الغیر ولا علی تملیک مال الغیر واتمام تصرفه وما ذکره فخر الاسلام هو من انه لو جعل آلة
للتبدیل محل الجنایة معناه انه وان لم یحتمل ذلک لکن لو فرض لبطل الاکراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل کون الفاعل آلة انه
یحتمل ذلک فی نفسه بالنظر الی صورته ولا خفاء فی ان الفاعل فی القتل والتسلیم یصلح ان یکون آلة بمنزلة السیف والظرف وانما امتنع
ذلک من حیث اعتبار الجنایة واتمام التصرف وهو امر زائد علی نفس الفعل **قوله** والاعتاق وان کان لا یحتمل ذلک یعنی ان من التصرفات
ما یختص معنیین یمکن نسبة احدهما الی الغیر وکون الفاعل آلة فیه ولا یمکن ذلک فی الآخر کما اذا اکره الغیر علی اعتاق عبده فالاعتاق
من حیث انه قول وتکلم بالصیغة ینسب الی الفاعل اذ لا یحتمل کون الفاعل آلة فیصح العتق لکونه صادرا عن المالک ومن حیث انه اتلاف
للمال ینسب الی الحامل ویجعل الفاعل آلة لان الاتلاف یحتمل ذلک بخلاف الاقوال فیجب للفاعل علی الحامل قیمة العبد موسرا کان
او معسرا ویکون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر علی الفاعل ولا یمتنع ثبوت الولاء لغیر من وجب علیه الضمان کما فی الرجوع
عن الشهادة علی العتق ثم لا یخفی ان ایراد هذا الکلام فی غیر هذا المقام انسب **قوله** وان لم یلزم منه هذا هو القسم الثانی وهو الذی لا یلزم من جعل
الفاعل آلة تبدیل محل الجنایة کاتلاف المال والنفس وحکمه ان یضاف الحکم الی الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل الیه علی ما ذهب الیه بعض
المشائخ فموجب الجنایة من ضمان المال والقصاص والدیة والکفارة یجب علی الحامل ابتداء فلو اکرهه علی رمی صید فاصاب
انسانا فالدیة علی عاقلة الحامل والکفارة علیه ولو اکرهه علی قتل الغیر عمدا فعند هذا القصاص علی الفاعل لانه قتله لاحیاء نفسه عمدا وعند
ابی یوسف لا قصاص علی احد بل الواجب الدیة علی الحامل فی ماله فی ثلث سنین لان القصاص انما یجب بمباشرة جنایة تامة وقد عدمت
فی کل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم فی حق الآخر وعند ابی حنیفة ومحمد القصاص علی الحامل فقط لان الانسان مجبول علی حب الحیوة
فیقدم علی ما یتوصل به الی البقاء الحیوة فتصیر بقضیة الطبع بمنزلة آلة لا اختیار لها کالسیف فی ید القاتل فیضاف الفعل الی الحامل واما فی حق الاثم فلا
یصلح آلة لانه لا یمکنه لاحد ان یجنی علی دین غیره ویکتسب الاثم لغیره لانه قصد التغلب ولا یتعدی التقصیر بتقلیب النیة کما لا یتعدی التکلم بلسانه

[illegible] فعند غير المكره [illegible] قوله [illegible]

[illegible] الى [illegible] قال المصنف [illegible] الفاعل [illegible]

نفسه من مرتبة [illegible] وحمله على هذا الحكم تصريح بان لزوم [illegible] من الفاعل [illegible]

[illegible] يجعل كون الفاعل آلة [illegible] ان نقل الفعل يجعل ذلك لم يمكن [illegible] في الاثم ولم يمكن جعله آلة [illegible]

في [illegible] نقل الفعل قوله والحرمات نوع [illegible] حكم الافعال المكره عليها في انها من [illegible]

لم [illegible] الاكراه على الافعال التي [illegible] الاقدام عليها عند الاختيار انه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان

يحتمل السقوط [illegible] الثاني اما ان يحتمل الرخصة [illegible] فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط

الرخصة ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل

السقوط او لا والكل من هذه الاقسام مبين في الكتاب قوله والزنا [illegible] زنا الرجل بالمراة لانه الزنا حقيقة اما المراة فتمكينها من الزنا

[illegible] قوله لان حرمة النفس فوق حرمة [illegible] فوات البعض [illegible] فوات اليد من غير [illegible]

صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل [illegible]

كان انما كان في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لم يحل للمضطر قطع طرف الغير [illegible]

[illegible] الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس [illegible] صيانة لنفس الغير [illegible]

لذلك قوله والزنا قتل [illegible] من حيث ان من لا نسب له بمنزلة الميت [illegible] لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على [illegible]

[illegible] ذلك فيهلك الولد [illegible] في صورة كون المراة متزوجة [illegible] الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما

ينفي [illegible] بالسبب فيهلك الولد قوله والاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح الحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه مستثنى من تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار

يعني اباحتها [illegible] فيها يبقى الاباحة الاصلية [illegible] والاكراه الملجئ يخوف تلف النفس والعضو نوع من الاضطرار [illegible]

بالنص [illegible] في الاكراه [illegible] من فوات النفس والعضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما [illegible]

[illegible] السقوط الحرمة وان لم يعلم [illegible] بان لا يكون آثما كذا في المبسوط والاكراه الغير الملجئ [illegible] يبيح الحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث شبهة

حتى [illegible] بالاكراه غير الملجئ لا يحد قوله وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط يعني انه [illegible]

[illegible] لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد يعني ان الحرام قد يكون [illegible] من حقوق الله

لا يحتمل السقوط كالايمان او يحتمل كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على

اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام [illegible]

[illegible] واجراء كلمة الكفر كفر [illegible] الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب

بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان واما الاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط [illegible]

[illegible] لا يسقط بحال [illegible] من حقوق الله تعالى [illegible]

قوله [illegible] المراة [illegible] اذا اكرهت المراة على الزنا [illegible] تمكينها من الزنا حرام [illegible]

[illegible]

حرمة الزنا حق الله تعالى غير محتمل للسقوط نظرا فالاولى ان يراد بقوله وزنا المراة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا يسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله ذلك اي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى الخ مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن تحتمل الرخصة **قوله** ويحد هو اي يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجئ لان الاكراه الملجئ لا يكون رخصة في حقه كما في حق المراة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر لا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس والعضو فالاقدام عليه دفع لذلك لا لاقتضاء الشهوة وانتشار الالة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال **قوله** واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى كاتلاف مال المسلم حرام حرمته هي في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب صيانته حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر لان الايمان حق الله ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لا يسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها يحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير وطرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه ما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيهما من باب اعزاز الدين قيد والحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوقه الغير المحتملة قال وحكمه حكم اخويه يعني ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما اخوان لهذا القسم وبهذا يظهر ان في قوله المراد باخويه حرمته لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم يسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان بالله والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان **قوله** ويجب الضمان اي ويجب الضمان على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال هذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم ونفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في ذكره ههنا تصريحا بالمقصود وختما للكتاب على النظر وجود العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق تبييضه يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعماية ذارع بنان البيان وبستان الاقلام حين نظمت ما جمعت من الفرايد ورقمت ما سمعت من الزوائد وضبطت ما ركبت له مثانيا الفكر في نظام الجواهر واقتحمت له بحار السهر في ظلم الدياجر ووضعت في لجنته جيب لرعته ولذيذ الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى فالحمد لله على نعمة الختام ومنحه الجسام والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه البررة الكرام

جف القلم بما هو كائن في صفحات تمد الادراك بين الانام

قد تم طبع التوضيح والتلويح في الخامس والعشرين من ذي القعدة سنة سبع وستين والف ومائتين من الهجرة النبوية على صاحبها الصلوة والتحية